

اسلام اور عصر جدید

(سہ ماہی رسالہ)

جنوری - اپریل - جولائی - اکتوبر میں شائع ہوتا ہے۔

جلد ۳ جنوری ۱۹۷۱ء شماره ۱

سالانہ قیمت ہندوستان کے لیے پندرہ روپے (فی پرچہ چار روپے)

پاکستان کے لیے بیس روپے

دوسرے ملکوں کے لیے پارامری ڈالر یا اس کے مساوی رقم

منہ صافیت

دفتر رسالہ : اسلام اور عصر جدید

جامعہ نگر نیوی دلی ۲۵

ٹیلیفون ————— ۶۳۲۴۶۵

طابع : ناشر : محمد حفیظ الدین

ٹائٹل : آئی۔ ایم۔ ایچ پریس لٹڈ، دلی

جبر : دلی پرنٹنگ پریس دلی

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100

امن اور جنگ کا سرشتیہ

”جنگ پہلے انسانوں کے دلوں میں شروع ہوتی ہے“ اس حلقے سے یونکو کے چارٹر (شر) یا دستور اساسی کا آغاز ہوتا ہے۔ یونکو جیسا کہ ہم سب جانتے ہیں۔ یو۔ این۔ او (ظلم اقامت) کا تعلیمی، تہذیبی، سائنسی ادارہ ہے۔ اور تنظیم کے دوسرے اداروں کی طرح جنگ کو روکنے اور امن قائم کرنے کے لیے وجود میں آیا ہے۔ جو لوگ یو۔ این۔ او کی پیش رو انجمن لیگ آف نیشنز کا حشر دیکھ کر اس سے مایوس ہو چکے تھے کہ اس طرح کی بین الاقوامی انجمن امن قائم کرنے میں مدد مل سکتی ہے۔ انھیں اگر یو۔ این۔ او سے تھوڑی بہت اُمید بن رہی تھی تو اس لیے کہ وہ اس حقیقت کو سمجھ گئی ہے کہ ”جنگ پہلے انسانوں کے دلوں میں شروع ہوتی ہے“ اور یہ خلاف لیگ آف نیشنز کے دنیا میں امن قائم کرنے کے لیے محض سیاسی قوتوں کے توازن کو کافی نہیں سمجھتی بلکہ انسانوں کے دلوں میں غصے اور نفرت کی ان چنگاریوں کو بجھانا چاہتی ہے جن کو ہوا دینے سے جنگ کی آگ بھڑک اُٹھتی ہے۔

یو۔ این۔ او کے بانیوں کے نزدیک اس غصے اور نفرت کے پیدا ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دیوی زندگی کی بہترین اقدار دولت، علم، صحت، قوت و اقتدار تہذیب و دانشگی

کی تقسیم میں بڑی عدم مساوات ہے۔ بعض قوموں کو ان نعمتوں میں بہت زیادہ حصہ ملا ہے بعض کو بہت کم۔ اس کے علاوہ ہر قوم کے اندر کچھ طبقے ان نعمتوں سے بہرہ ور ہیں اور کچھ سراسر محروم۔ جس طرح طبقاتِ ارض میں ایک حد سے زیادہ نشیب و فراز پیدا ہونے سے زلزلے آتے ہیں اسی طرح انسانی سماج کی مختلف پرتوں میں زیادہ اونچ نیچ پیدا ہو جانے سے سماجی زلزلے آتے ہیں اور مظلوموں کے دلوں میں دبی ہوئی آگ تشدد اور جنگ کے آتش فشاں کی صورت میں پھوٹ پڑتی ہے۔ چنانچہ یو۔ این۔ او کے مختلف ادارے اسی نرس سے قالم کیے گئے ہیں کہ نادار قوموں اور طبقوں کو بھی ان بیش بہا اقدار میں سے حصہ ملے اور وہ سماجی نا انصافی اور نابرابری جو جنگ کی محرک ہوتی ہے، کم ہو اور اس کے سب سے اہم ادارے حفاظتی کونسل کا مقصد یہ ہے کہ قوموں کے باہمی جھگڑوں کو پُر امن طریقے سے حل کرنے کی کوشش کرے تاکہ جنگ کی نوبت نہ آئے۔

مگر آج جب یو۔ این۔ او کے قیام کو چوتھائی صدی گزر چکی ہے اور اس کی سلور جوبلی منائی جا رہی ہے۔ ہم دنیا کی سیاسی صورت حال پر نظر ڈالتے ہیں تو یہ دیکھتے ہیں کہ مقامی لڑائیاں دنیا کے مختلف حصوں میں چھڑی ہوئی ہیں اور عالم گیر ایٹمی جنگ کا ہیبت خیز خطرہ اور بڑھ گیا ہے جس نے ہمارے گرد و پیش مایوسی کی ایک تاریک فضا پیدا کر دی ہے۔ اس گھبراہٹ اور اندھیرے میں روشنی کی ایک کرن مشرقِ اقصیٰ کے اس خطے سے پھوٹی ہے جسے طاقتور آفتاب کی سرزمین ”کمانا“ کہا جاتا ہے۔ یہ ہے کیوٹو (جاپان) میں ”امن اور مذہب کی عالمی کانفرنس“ جس کی کاروائی کی ایک مختصر رپورٹ اور غور و فکر کے نتائج کا خلاصہ ہمارے سامنے ہے۔ اس سے یہ توقع پیدا ہوئی ہے کہ مذاہبِ عالم اپنی بنیادی قوت اور اثر سے جو آج مذہب کی کساد بازاری کے زمانے میں بھی کروڑوں انسانوں کے دلوں پر رکھتے ہیں، کام لے کر سامنے عاقبت کے دباؤ سے اپنی اپنی حکومتوں کو امن پر مجبور کریں گے کہ وہ دنیا سے نا انصافی اور نابرابری کو دور کرنے، اسلحہ کی بڑھتی ہوئی ذخیرہ اندوزی کو روکنے اور بین الاقوامی جھگڑوں کو پُر امن طریقے سے حل کرنے میں یو۔ این۔ او کا ہاتھ بٹ جائیں۔ ہم بائیان کانفرنس کو اس مفید تحریک کو شروع کرنے پر خلوص اور جوش کے ساتھ

مبارکباد دیتے ہیں اور اس کی کامیابی کے لیے دل سے دعا کرتے ہیں۔

لیکن اس معاملے پر زرا دقت نظر سے غور کرنے سے ہمیں یہ محسوس ہوتا ہے کہ کانفرنس نے جو کچھ کیا بہت اچھا کیا۔ مگر وہ کافی نہیں ہے۔ خصوصاً مذہبی لوگوں کی کانفرنس کے لیے ہرگز کافی نہیں ہے۔ اس کا طرز فکر یو۔ این۔ او سے جو بہر حال ایک سیاسی جماعت ہے، کچھ مختلف ہونا چاہیے تھا اور اس کی پر جو یو۔ این۔ او کی امن کی کوششوں میں لازمی طور پر ہے اور جسے صرف مذہب ہی پورا کر سکتا ہے، دھیان دینا چاہیے تھا۔

آئیے اب دیکھیں کہ یو۔ این۔ او کی امن کی کوششوں میں وہ کون سی کمی ہے جس کی وجہ سے وہ اپنے مقصد کے حاصل کرنے میں ناکام رہی۔ جنگ طاقتوں کے ایک دوسرے سے ٹکرائے کا نام ہے۔ جنگ کو روکنے اور امن کو قائم کرنے کے لیے بھی طاقت کی ضرورت ہے خواہ وہ جسمانی طاقت ہو یا اخلاقی۔ یو۔ این۔ او کے پاس کوئی جسمانی یا مادی طاقت فوج، سامان جنگ وغیرہ کی صورت میں موجود نہیں ہے البتہ وہ ان حکومتوں سے جو اس کی رکن ہیں، فوج اور اسلحہ کی مدد لے سکتی ہے۔ چنانچہ جب چھوٹی طاقتوں میں جن کی پشت پر بڑی طاقتیں نہ ہوں لڑائی ہوتی ہے تو یو۔ این۔ او مختلف حکومتوں سے فوجی امداد لے کر ان لڑائیوں کو روکتی رہی ہے۔ لیکن موجودہ زمانے میں ایسی لڑائیاں بہت کم ہوتی ہیں جن میں کسی ایک فریق یا دونوں فریقوں کو بڑی طاقتوں کی کھلی یا چھپی حمایت حاصل نہ ہو۔ اس لیے یو۔ این۔ او کو ان لڑائیوں میں فوجی مداخلت کرنے کی ہمت نہیں ہوتی۔ اور اگر ہو بھی تو وہ جانتی ہے کہ چھوٹی طاقتوں کی امداد کے بے پر بڑی طاقتوں کے مقابلے میں کامیاب نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ وہ صرف امن کی اپیل کرنے پر قناعت کرتی ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہو کہ یو۔ این۔ او کو خود ایک زبردست فوج رکھنی چاہیے جس کی مدد سے وہ دنیا میں امن قائم رکھے یہ بات اصولاً معقول معلوم ہوتی ہے لیکن قطعاً ناقابل عمل ہے۔ اس لیے کہ یو۔ این۔ او کے مالی وسائل مختلف حکومتوں کے چندوں سے فراہم ہوتے ہیں اور ان کا بہت بڑا حصہ امریکہ، روس اور چند بڑی طاقتوں کے چندوں پر مشتمل ہے۔ اگر اقوام متحدہ کی فوج ایسی لڑائیوں میں مداخلت کرے جن میں کسی فریق کو بڑی طاقتیں شہ و سے رہی ہوں تو یہ طاقتیں یو۔ این۔ او کا

چندہ بند کر کے اس کی فوجی طاقت کو مفلوج کر سکتی ہیں۔ غرض یہ۔ این۔ او کو وہ جہانی طاقت جس سے وہ جنگ میں مداخلت کر کے امن قائم کر سکے، نہ حاصل ہے نہ ہو سکتی ہے۔

اب یہی اخلاقی قوت کی بات، تو یہ۔ این۔ او کی قوت یہی ہے کہ وہ دنیا کی رائے عامہ کی نمائندگی کرتی ہے اور اسی حیثیت سے لڑنے والے یا لڑائی کا ارادہ رکھنے والے فریقوں پر اخلاقی دباؤ ڈال سکتی ہے لیکن اس کی مزاحمت کرنے والی کئی قوتیں موجود ہیں جو عصر حاضر کی میران قدریں دنیا کی رائے عامہ سے زیادہ وزن رکھتی ہیں، یعنی قوم پرستی، نسل پرستی اور فرقہ پرستی کی قوتیں۔ اگر وہ طاقت و فریقوں میں جنگ ہو رہی ہے اور وہ دونوں یا ان میں سے ایک فریق لڑائی میں اپنی قوم یا اپنی نسل یا اپنے فرقے کا فائدہ سمجھتا ہے تو اسے اس کی کچھ زیادہ پروا نہیں ہوتی کہ دنیا اسے برا کہے گی۔

اس لیے کیونکہ مذہب عالم کی کافرئیں کو یہ احساس ہونا چاہیے تھا کہ اگر اس نے بھی یہ۔ این۔ او کی طرح جنگ اور اسباب جنگ کے خلاف رد و لیونشن پاس کر دیے تو امن کی آواز کی قوت ضرور بڑھ جائے گی لیکن اتنی نہیں بڑھ سکے گی کہ قوم پرستی یا نسل پرستی یا فرقہ پرستی کی پکار پر غالب آجائے۔ اس لیے کہ ہمارے زمانے کے لوگ زبان سے کچھ بھی کہیں مگر ان کے دل کی گہرائیوں میں یہ بات بیٹھی ہوئی ہے کہ اپنی قوم یا نسل یا فرقے کا مفاد پوری نوع انسانی کے مفاد سے زیادہ اخلاقی قدر رکھتا ہے۔ اس طلسم فریب کو جس کے تدارک نہیں ہوئی قدریں سچی اور چھوٹی قدریں بڑی نظر آتی ہیں، کافرئیں اور ان کے رد و لیونشن نہیں توڑ سکتے۔ اس کے توڑنے کی طاقت صرف ایک ہی چیز رکھتی ہے اور وہ ہے پناہ دینا۔ لیکن اس اصول پر جس کی تعلیم مذہب نے بھی دی ہے اور مذہب انسانیت نے بھی کہ حق و انصاف کے پیمانے قوم و نسل، مذہب کے لحاظ سے الگ الگ نہیں ہیں بلکہ ہر قوم و نسل انسان کے لیے ان کا ایک ہی پیمانہ ہے۔ جارحانہ لڑائی خواہ اپنی طرف سے شروع ہو یا بغیر اس کی طرف سے، خواہ اس میں اپنی قوم، اپنی نسل، اپنے فرقے کا فائدہ ہو یا نقصان، بہر حال بڑی ہے۔ اس لیے کہ وہ حق و انصاف کے منافی ہے اور ہر حق پرست اور انصاف پسند انسان کافرئیں سے کہ اپنی پوری قوت کے ساتھ اس کی مزاحمت کرے۔

مگر ہم نے پھیلے پچاس ساٹھ برس میں دیکھا ہے کہ جب کوئی ملک صریح طور پر جارحانہ جنگ پھیرتا ہے تو تھوڑے سے اہل ہمت سے قطع نظر، جو اس ناپاک اقدام کی مخالفت کر کے قید و بند کی مصیبت اٹھاتے ہیں، باقی سب لوگ اپنے اپنے رنگ میں جوش و خروش کے ساتھ جنگی کوششوں میں حصہ لیتے ہیں اور اس سلسلے میں ہر طرح کے ایثار و قربانی پر تیار ہو جاتے ہیں۔ اور تو اور مذہبی پیشوا بھی عبادت گاہوں میں اپنی ملک کی فوجوں کے لیے جو ہمایہ ملک میں گھس کر تباہی و بربادی پھیلا رہی ہیں، فتح و نصرت کی دعا کرتے ہیں اور انھیں یقین دلاتے ہیں کہ انھیں اس جہم کے سرانجام دینے میں تائید الہی حاصل ہے۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ لوگ جو ناحق کا ساتھ دیتے ہیں، حق و انصاف کی تعلیم کو جو انھیں اپنے مذہب سے ملی ہے، بالکل بھول جاتے ہیں؟ ہمارا مشاہدہ یہ بتاتا ہے کہ ایسا نہیں ہے۔ ان کی زبان یر ملک و قوم و نسل کے نام کے ساتھ ساتھ حق و انصاف کا نام بھی برابر رہتا ہے مگر ان کے ملک کی حکومت نشر و تبلیغ کے بے پناہ وسائل، اخبارات ریڈیو، ٹیلی ویژن سے کام لے کر ان کے دل و دماغ کو مسحور کر لیتی ہے اور انھیں یہ یقین دلا دیتی ہے کہ یہ جنگ دفاعی جنگ ہے اور وہ اپنے جان و مال، گھر بار، بال بچوں کی حفاظت کے لیے لڑ رہے ہیں۔

جہاں تک عام لوگوں کا تعلق ہے یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ وہ اس زبردست پردہ پانگندے سے دھوکا کھا جاتے ہیں۔ مگر اصحاب علم و دانش، ارباب فکر و نظر، مذہبی پیشواؤں، قومی رہنماؤں کے بارے میں یہ تسلیم کرنا مشکل ہے کہ وہ اسی ابلہ فیزی کا شکار ہو جاتے ہیں۔ دراصل وہ دوسروں کے دھوکے میں نہیں آتے بلکہ خود اپنے آپ کو دھوکا دیتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ محض زبان سے مذہب و انسانیت کے اسی اصول کا اقرار کرتے ہیں کہ حق و انصاف کی قدریں مطلق اور عالمگیر ہیں اور انھیں بدتنے میں قوم و ملت نسل و وطن کا امتیاز نہیں ہونا چاہیے مگر دل سے اس پر ایمان نہیں رکھتے۔ ان کے دل میں تو شعری یا غیر شعری طور پر یہی بات جچی ہوئی ہوتی ہے کہ حق و انصاف وہی ہے جس میں کہہ کہہ کر قوم کا فائدہ ہو۔ اس لیے اپنوں کے جارحانہ اقدام کو دفاعی اقدام کہہ کر

اپنے ضمیر کو دھوکا دینے میں انھیں کوئی خاص دقت نہیں ہوتی۔
 کیونکہ کافر نفس سے جو مذاہب عالم کے ایک تاریخی اجتماع کی حیثیت رکھتی ہے
 یہ توقع بے جا نہ تھی کہ وہ یو۔ این۔ او اور دوسری سیکولر تنظیموں کی طرح محض امن کی
 اپیلوں اور رزولوشنوں پر اکتفا نہیں کرے گی بلکہ اس کی کوشش کرے گی کہ کروڑوں
 پیروان مذاہب کے دلوں سے یہ خیال خام دور ہو کہ حق و انصاف اضافی چیزیں ہیں
 جن کا تعین ملک و قوم کے مفاد کے لحاظ سے ہوتا ہے اور یہ یقین پیدا ہو کہ حق و
 انصاف، اخلاقی اور روحانی اقدارِ مطلقہ ہیں جو کسی محدود غرض یا مصلحت یا مفاد کی
 تابع نہیں ہیں۔ یہ خالص اور محکم ایمان انھیں وہ عزم، وہ ہمت، وہ اخلاقی قوت بخشنے
 لگا جو حاربانہ جنگجو طاقتوں کی، چاہے وہ اپنے ہی ملک، اپنی ہی قوم، اپنی ہی نسل، اپنے
 ہی مذہبی فرقے کی کیوں نہ ہوں، مزاحمت کر سکے۔

بہر حال اگر کیونکہ کافر نفس معاملے کے اس پہلو پر غور نہیں کر سکی تو اس مستقل تنظیم کو
 جو کافر نفس کے مقاصد کو پورا کرنے کے لیے قائم ہوئی ہے۔ یہ حقیقت اچھی طرح سمجھ لینی چاہیے
 کہ امن و ہنگام کا سرچشمہ انسان کا دل ہے۔ یہیں سے تعصب، نفرت، لاپرواہی، خود غرضی،
 ظلم و تشدد کی لہریں بھی اٹھتی ہیں جو آگ کا دریا بن کر کشتِ حیات کو برباد کر دیتی ہیں۔ یہیں سے
 اور اسی جہرہ ہی 'محبت'، 'بشارتِ قربانی'، 'رحم و کرم کے سوتے بھی پھوٹتے ہیں جو دودھ اور
 شہد کی مکہ کی جڑ سے لے کر ذہن کو گلزارِ جنت کی تازگی اور شادابی بخشتے ہیں۔ آج ساری
 دنیا کے مذہبی رہنماؤں کا امتحان ہے کہ ان کروڑوں انسانوں کے دلوں میں جن پر ہنوز
 مذاہب کی حکمرانی ہے جنگ کے مہیاں کو ابھارتے ہیں یا امن کے رجحان کو۔ اسی امتحان
 کے نتیجے پر انسانیت کی ترقی و تہذیب ہی کا نہیں بلکہ اس کی فنا و بقا کا انحصار ہے۔

مذہب اور امن

عالمی کانفرنس، کیوٹو (جاپان) ۱۹۹۷ء

(۱۶ اکتوبر — ۲۱ اکتوبر)

دنیا کے سر پر ایٹمی جنگ کا خطرہ کوئی چوتھائی صدی سے منڈلا رہا ہے۔ اس عرصے میں بہت سی خوں ریز لڑائیاں چھڑیں اور ان میں سے بعض اب تک جاری ہیں جن کی وجہ سے ہر حساس اور دردمند انسان بے چین رہتا ہے لیکن اس بے چینی سے کہیں زیادہ وہ دہشت ہے جو ایٹمی جنگ کے خطرے کی وجہ سے لوگوں کے دل و دماغ پر چھائی ہوئی ہے اس لیے کہ وہ تو ساری نوع انسانی بلکہ کل جانداروں کے لیے ہلاکت کا پیغام ہے۔

مگر جہاں لاکھوں کروڑوں آدمی اپنے آپ کو اس عظیم خطرے کے آگے بے بس سمجھ کر اسے چپ چاپ بھیل رہے ہیں وہاں بعض ارباب ہمت ایسے بھی ہیں جو اسے روکنے کی ہر ممکن جدوجہد کر رہے ہیں۔ قیام امن کی مختلف تحریکیں دنیا میں پھوٹے بڑے پیمانے پر چل رہی ہیں۔ مگر دس سال ہوئے ایک ایسی تحریک امن کی بنا پڑی جو ان سب سے زیادہ دور رس اور موثر تھی۔

۱۹۹۶ء میں تین من چلے مذہبی رہنماؤں کے دل میں بیک وقت یہ خیال پیدا

ہوا کہ ان کرداروں آدمیوں کا جو اس لاندہی کے زمانے میں بھی مذہب پر عقیدہ رکھتے ہیں، ایک متحدہ محاذ بنایا جائے۔ اور جنگ کی قوتوں کا بے تشدد طریقوں سے مقابلہ کر کے دنیا میں امن قائم کرنے کی کوشش کرے۔ یہ تین حضرات تھے۔ نیویارک میں توحید پرست عیسائی فرقے کے پادری ڈاکٹر ڈانامیکلین گریس (جو اب کارڈنل ہیں) واشنگٹن میں پادری جان ویسلے لارڈ (جو اب بشپ ہیں) اور بوسٹن میں یہودی پیشوا رابی مورس آئزن ڈرا تھے۔ انھوں نے سوچا کہ اس مقصد کے حصول کے لیے مذاہب عالم کی ایک کانفرنس منعقد کی جائے۔ رفتہ رفتہ اس خیال کے لوگوں کا ایک سلسلہ بن گیا اور ۱۹۶۲ء میں نیویارک میں ایک غیر رسمی بین مذاہب کمیٹی کا اور اگلے سال اسی شہر میں ایک غیر رسمی کانفرنس کا اجلاس ہوا۔ مارچ ۱۹۶۶ء واشنگٹن میں ریاستہائے متحدہ امریکہ کے مختلف مذہبوں کی باضابطہ امن کانفرنس منعقد ہوئی جس میں مذہبی رہنماؤں اور عام نمائندوں کو ملا کر تقریباً پانچ سو آدمیوں نے شرکت کی۔ کانفرنس کی ایک قرارداد یہ بھی تھی کہ مذہب اور امن کے موضوع پر گفتگو کرنے کے لیے ایک عالمی بین مذاہب کانفرنس منعقد کرنے کے امکانات کا جائزہ لیا جائے۔ ۱۹۶۷ء میں جائزے کا کام شروع ہوا اور جنوری ۱۹۶۷ء میں عالمی کانفرنس کے پیش نیمہ کے طور پر نئی دہلی میں گاندھی صدی کمیٹی اور امریکہ کی بین مذاہب امن کمیٹی کے اشتراک سے ایک سیمینار منعقد ہوا۔ اس کے چند ہی روز بعد کیوٹو (جاپان) میں جاپان اور امریکہ کے مختلف مذاہب کے نمائندوں نے مل کر امن کے مسائل پر گفتگو کی۔ دونوں ممالکوں میں اس تجویز کی تائید کی گئی کہ مذاہب عالم کی ایک امن کانفرنس بڑے پیمانے پر منعقد کی جائے۔

ہوئی ۱۹۶۷ء میں تین امریکی مذہبی رہنماؤں کے ذہن میں پیدا ہوا تھا وہ اب کئی ممالکوں اور کمیٹیوں کے نمائندوں کے تعاون سے واضح اور علمی شکل اختیار کر رہا تھا۔ جو ۱۹۶۸ء میں امریکہ میں سرگرمی سے حصہ لے رہے تھے وہ ایک ہنگامی مشاورتی کمیٹی کی حیثیت سے دہلی ۱۹۶۷ء میں استنبول میں جمع ہوئے تاکہ نوزدہ کانفرنس کی تیاری شروع ہو جائے۔ جاپانی نمبروں نے دعوت دی کہ کانفرنس ان کے ملک میں کیوٹو میں منعقد کی جائے۔ ایک مختصر

مجلس منتظمہ مقرر کی گئی جس کا پہلا اجلاس جولائی میں بوٹن میں اور دوسرا اجلاس دسمبر میں کیوٹو میں ہوا۔ اس میں تیس آدمیوں کی ایک تیاری کمیٹی اور اس کے عہدہ دار منتخب کیے گئے۔ جن میں سب ملکوں اور مذہبوں کے نمائندے شامل تھے۔ ان میں سے حسب ذیل حضرات کو مجلسِ عالمہ کا رکن چنا گیا:

- آرچ بشپ فرنانڈس — (ہندوستان)
 شری آر۔ آر۔ دو اکر — (")
 خواجہ غلام السیدین — (")
 ریورنڈ نیکو نوانو — (جاپان)
 ریورنڈ ٹوشو مکاے — (")
 ڈاکٹر ڈانا میک لین گریلے — (امریکہ)

ڈاکٹر ہومر جیک (امریکہ) جو امن کی مختلف تحریکوں میں بیس سال سے اور اس حنا ص تحریک میں دس سال سے حصہ لے رہے تھے، مجلسِ عالمہ کے سکریٹری منتخب ہوئے۔ طے پایا کہ کانفرنس سنہ ۱۹۶۷ء میں ۱۶ اکتوبر سے ۲۱ اکتوبر تک کیوٹو میں منعقد ہوگی اور جاپان Religious League ریلیجس لیگ نے (جو بودھ مذہب، شینٹو مذہب اور عیسائی مذہب کی کل تنظیموں پر جو جاپان میں موجود ہیں، مشتمل ہے) شرکائے کانفرنس کی ہمانداری کا ذمہ لیا۔ کانفرنس کے دوسرے مصارف کے برداشت کرنے میں بھی ورلڈ کاؤنسل آف چرچز کے ساتھ اس لیگ کا نمایاں حصہ تھا۔

مارچ سنہ ۱۹۶۷ء سے کانفرنس کی تیاری کمیٹی کا باضابطہ دفتر جاپان کے دارالسلطنت ٹوکیو میں کھل گیا۔ اس سے پہلے مجلسِ عالمہ کے سکریٹری ڈاکٹر ہومر جیک دنیا کے متعدد ملکوں کا دورہ کر کے مختلف مذہبی اداروں کے سربراہوں اور دوسرے ممتاز اشخاص کو کانفرنس میں شرکت کی دعوت دے چکے تھے۔ اب انھوں نے مختلف ملکوں میں تیاری کمیٹی کے ممبروں کے خط و کتابت شروع کی کہ اپنے یہاں سے مناسب تعداد میں ڈیلی گیٹ بھیجوانے کی کوشش

ہندوستان سے ہندو، مسلمان، بودھ، عیسائی، سکھ، پارسی مذہبوں کے کل چالیس نمائندہ شرکت پر آمادہ ہو گئے تھے مگر عین وقت پر کچھ لوگوں کو ایسی مجبوریاں پیش آ گئیں کہ شریک نہ ہو سکے۔ ان میں سے خاص طور سے قابل ذکر دو حضرات ہیں۔ ایک تو خواجہ غلام السیدین رکن مجلس عاملہ کانفرنس جنہیں علالت کی بناء پر ان کے معالج نے سفر کرنے کی ممانعت کر دی اور دوسرے دیویندر کمار صاحب سکریٹری گاندھی سمارک ندھی جو ناسازی طبع کی وجہ سے بینکاک سے واپس آ گئے۔ اس طرح کل بتیس ہندوستانی ڈیلی گیٹ جن میں سب مذاہب کے نمائندے شامل تھے، کانفرنس میں شریک ہوئے۔ دہلی کے آرج بشپ فرنانڈس کو کانفرنس کا صدر اور شری آر۔ آر۔ دوکر اور چار دیگر حضرات کو شریک صدر منتخب کیا گیا۔

کانفرنس جاپان کے قدیم دار السلطنت کیوٹو میں منعقد ہوئی جو موجودہ دار السلطنت ٹوکیو سے تین سو میل کے فاصلے پر ہے اور مذہبی مرکز کی حیثیت سے خاص اہمیت رکھتا ہے اس لیے کہ بودھ مذہب اور شنتو مذہب کی بڑی بڑی عبادت گاہیں اس شہر کے اندر اور گرد و پیش واقع ہیں۔ جہانوں کے قیام کا انتظام گرانڈ ہوٹل کی شاندار اور وسیع عمارت میں تھا۔ ہوٹل کے کمرے آرام دہ اور سروس ہر طرح قابل اطمینان تھی۔ کھانے کے لیے ہوٹل کے اپنے جاپانی، چینی اور مغربی طرز کے رستوران تھے اور جہانوں کو اختیار تھا کہ ان میں سے جس میں جی چاہے کھانا کھائیں۔ کانفرنس کے اجلاس کے لیے انٹرنیشنل کانفرنس ہال منتخب کیا گیا تھا جو شہر سے دس بارہ میل کے فاصلے پر ایک چھوٹی سی خوش منظر پہاڑی کے اوپر واقع ہے۔ جہانوں کو ہوٹل سے ہال تک لانے لے جانے کے لیے بسوں کا معقول انتظام کیا گیا تھا۔

انٹرنیشنل کانفرنس ہال ایک بہت بڑی چار منزلہ عمارت کا نام ہے جس کے ساتھ ایک وسیع دل کش اور نظر فریب جاپانی طرز کا باغ ہے۔ عمارت کی پہلی منزل میں اصل ہال کئی وسیع پیش دالان، کھانے کا ہال، دفاتر، اخباری نمائندوں کے کمروں اور ملاقات کے کمروں کا ایک پورا سلسلہ ہے۔ باقی منزلوں پر متعدد دیکھنی روم اور دوسرے کمرے ہیں

جو اسٹور وغیرہ کے کام آتے ہیں۔ اصل ہال میں ایک ہزار سے اوپر نشستیں ہیں اور ضرورت کے وقت گنجی نشستوں کا اور انتظام ہو سکتا ہے۔ ہر نشست کے ساتھ ایرفون لگا ہے جس سے حسب ضرورت اصل تقریر یا اس کا انگریزی یا جاپانی ترجمہ (جو تقریر کے ساتھ ساتھ الگ الگ مائیکروفون سے نشر ہوتا تھا) سنا جاسکتا تھا۔

اس کا اہتمام کیا گیا تھا کہ کانفرنس کا ہر اجلاس مذاہب عالم میں سے کسی ایک کی عبادت سے شروع ہو۔ اور سب حاضرین خواہ وہ کسی مذہب کے ہوں، دھیان لگا کر ادب کے ساتھ وہ دعائیں جو پڑھی جائیں، یا ان کا ترجمہ، ایرفون سے سنیں۔

۱۶ اکتوبر کو بجے صبح کانفرنس کے افتتاحی جلسے کا آغاز بودھ مذہب کی عبادت سے ہوا۔ چار بودھ پیشواؤں نے زمرے کے ساتھ دعائیں پڑھیں اور اسکول کے لڑکوں اور لڑکیوں کی ایک ٹولی نے جسے خانقاہی موسیقی کی بہت اچھی تعلیم دی گئی تھی، ساز پر ان کا ساتھ دیا۔ سہ پہر کے جلسے کا آغاز اسلامی Prayer سے ہوا۔ جلسے کے منتظمین کو یہ بات سمجھا دی گئی تھی کہ مسلمانوں کی عبادت ایک قوبے وقت نہیں ہو سکتی۔ دوسرے اس کے ساتھ ساز جو دوسرے مذہبوں کی عبادت کا لازمہ ہے، نہیں بجایا جاسکتا۔ چنانچہ اسلامی Prayer کے لیے کچھ آیات قرآنی اور احادیث نبوی جن میں امن اور امان صلح و ہشتی اور شفقت و رحمت کی تلقین تھی (پاکستان اور دوسرے ملکوں کے مسلم ڈیلی گیٹوں کے مشورے سے مولانا سعید احمد اکبر آبادی سے استصواب کرنے کے بعد) منتخب کی گئیں۔ راتوں رات ان کا انگریزی اور جاپانی ترجمہ کر کے سائیکلو اسٹائل کر لیا گیا اور صبح شرکاء کانفرنس میں تقسیم کر دیا گیا۔ تاجکستان کے ڈیلی گیٹ مفتی ضیاء الدین صاحب نے آیات و احادیث اس خوش الحانی سے پڑھیں کہ سارا مجمع محویت کے عالم میں سن رہا۔ صبح کے جلسے میں خطبہ افتتاحیہ راہب اول کو شواٹمانی نے جو جاپان کے بودھ فیڈریشن

کے صدر اور کانفرنس کے شریک صدر ہیں، پڑھا۔ انھوں نے حاضرین کا خیر مقدم کرنے کے بعد ایک طرف مقام کانفرنس یعنی شہر کیوٹو اور اس کے مضافات کی خوب صورتی اور دل کشی کا اور دوسری طرف ایٹمی ہتھیاروں کی ہولناکی اور تباہ کاری کا ذکر کیا۔ جس میں

شاید یہ اشارہ تھا کہ اگر تیسری جنگ عظیم کو جس کا خوف سارے انسانی معاشرے کے دل و دماغ پر مسلط ہے، نہ روکا گیا تو یہ دلاویز تصویریں جو نقاشِ قدرت نے لوحِ ارض پر بنائی ہیں انسان کے بے درد ہاتھوں سے اس طرح مٹ جائیں گی کہ ان کا نام و نشان بھی نہ رہے گا۔ اُن کے بعد کانفرنس کی میزبان انجمنِ جاپان ریلیجنس لیگ کے صدر ریورنڈ ٹکونوانو اور کانفرنس کے شریک صدر ڈاکٹر ڈانا میک لین گریلے نے اپنے خطبوں میں مذاہبِ عالم کی بنیادی ہم رنگی اور ہم آہنگی کا ذکر کیا۔ اور ان کے نمائندوں سے درخواست کی کہ اس تاریخی موقع کو جب وہ اس امن و سکون کے ماحول میں دنیا کے ہر ایک گوشے سے اکٹھے ہوئے ہیں غنیمت جانیں اور سب مل کر جنگ اور تشدد کے خلاف آواز اٹھائیں۔

صدر کانفرنس آر پی بشپ فرنانڈس نے مذہب اور امن کے موضوع پر ایک بسیط اور موثر خطبہ پڑھا۔ جس کا لبِ لباب یہ ہے کہ مذہب کا خطاب انسانی ضمیر کی گہرائیوں سے ہوتا ہے اور وہ دنیا میں ایسی اخلاقی فضا پیدا کر سکتا ہے کہ ظلم و تشدد کا خاتمہ ہو جائے اور سب انسان امن و چین سے گھل مل کر بسر کریں مگر اس کے لیے ضروری ہے کہ کل مذاہب یک زبان ہو کر ان خود غرضیوں اور نا انسانیوں کے خلاف احتجاج کریں جن سے امن میں خلل پڑتا ہے۔ انھوں نے یہ امید ظاہر کی کہ ممکن ہے کہ ایک روز سب مذاہب کے تعاون سے ایک عالمی مذہبی پارلیمنٹ قائم ہو سکے جو ہمارے زمانے کے پیچیدہ سیاسی اور معاشی مسائل کو اخلاقی سطح پر پر امن طریقے سے حل کرے تاکہ جنگ و جدل کی نوبت نہ آئے۔ اس کے بعد بین الاقوامی عدالت (ہیگ ہالینڈ) کے چیف جسٹس سر نلڈرلڈ خاں نے اپنے بصیرت افروز مقالے ”امن کی بنیادی شرائط“ میں امنِ عالم کی ضرورت پر قرآنی تعلیم کی روشنی میں بحث کی جسے حاضرین نے بڑی توجہ اور دلچسپی سے سنا۔

سہ پہر کے اجلاس میں کانفرنس کے سکریٹری جنرل ڈاکٹر ہومر جیک نے اپنی رپورٹ میں بتایا کہ کانفرنس کی تیاریوں میں کیا کیا اہتمام کیے گئے، کن کن اداروں اور افراد

اس کی تنظیم میں حصہ لیا اور اس کے مصارف برداشت کیے۔ انھوں نے اس بات کی طرف توجہ دلائی کہ یہ سب کام نجی کوششوں سے انجام پائے ہیں۔ کسی ملک کی حکومت سے یہاں تک کہ جاپان کی حکومت سے بھی کوئی مدد نہیں لی گئی۔

باقی دنوں کا پروگرام یہ تھا کہ ۱۴-۱۸ اکتوبر کے جلسوں کے بعد ۱۹ اکتوبر کو سب ڈیلی گیٹوں کو کیوٹو اور قریب کے شہروں میں بودھ مذہب اور شنتو مذہب کے مندر دکھائے جائیں گے۔ پھر ۲۰/۲۱ اکتوبر کو کانفرنس کے آخری اجلاس منعقد ہوں گے۔ افتتاحی اجلاس کے بعد کام کی تقسیم اس طرح کی گئی کہ روز صبح تین گھنٹے اور سہ پہر کو ڈیڑھ گھنٹہ "درک شاپ" ہوں گے اور شام کو ڈیڑھ گھنٹے کانفرنس کا کھلا اجلاس ہوا گئے گا جس میں مقالے پڑھے جائیں گے۔ "درک شاپ" کے معنی کارخانے کے ہیں مگر اصطلاح میں اس کمیٹی کو کہتے ہیں جس میں کسی موضوع پر تفصیل کے ساتھ زبانی مباحثہ ہو۔ ان ارباب فکر کا جنھوں نے اس کانفرنس کا اہتمام کیا یہ خیال تھا کہ دنیا میں امن قائم کرنے کے لیے تین چیزیں اشد ضروری ہیں۔ ترک اسلحہ، بنیادی انسانی حقوق کی حفاظت، اور معاشی ترقی کے معاملے میں مختلف ملکوں اور ہر ملک کے اندر مختلف طبقوں میں جو زمین آسمان کا فرق ہے اسے حتی الامکان دور کرنا۔ چنانچہ تین درک شاپ حسب ذیل موضوعوں پر بحث کرنے کے لیے مقرر کیے گئے تھے :-

(۱) ترک اسلحہ (۳) انسانی حقوق

(۲) معاشی ترقی

کانفرنس کے ڈیلی گیٹ اپنی اپنی پسند کے مطابق تین جماعتوں میں بٹ گئے تھے۔ جن میں سے ہر ایک کو کسی ایک درک شاپ میں حصہ لینا تھا۔

بردرک شاپ میں بڑے جوش و خروش سے اور اکثر گراگرمی سے بحثیں ہوتی رہیں اور ان بحثوں کے نتائج جو حاضرین مجلس کی مجموعی رائے کے مطابق اخذ کیے گئے تھے آخری دن کانفرنس کے کھلے اجلاس میں پیش ہوئے اور خفیہ ترمیموں کے بعد منظور ہو گئے۔ ان کا خلاصہ ہم اسی نمبر میں حسب ذیل عنوان سے شائع کر رہے ہیں۔ "کانفرنس کا پیغام"

اور قرار دے دیں۔“

ان مقالوں میں سے جو کانفرنس کے کھلے اجلاسوں میں پڑھے گئے۔ سرنظرالشد خاں کے خطبے کا ذکر آچکا ہے۔ اس کے بعد حسب ذیل کلیدی مقالے جو تینوں بنیادی موضوعوں پر لکھے گئے اور پہلے ہی سے ڈبلی گپٹوں کو بھیجے جا چکے تھے مختلف اوقات میں پڑھے گئے۔ (۱) ”دنیا بغیر اسلحہ کے“ ڈاکٹر ایڈیچی یوکاوا (جاپان کے ممتاز ماہر طبیعیات جو نوبل پرائز حاصل کر چکے ہیں)۔

(۲) ”معاشی ترقی“ ڈاکٹر کارسن بلیک (امریکہ کی ورلڈ کانفرنس آف چرچیز کے سکریٹری جنرل)۔

(۳) ”انسانی حقوق“ سٹرمیک برائڈ (آئرلینڈ کے رہنے والے ماہرین قانون کچن بین الاقوامی کمیشن کے سکریٹری جنرل)۔

ان کے علاوہ دو مقالے اور قابل ذکر ہیں۔ عبرانی یونیورسٹی یروشلم کے پروفیسر و بلاؤسکی نے اپنے پرزور خطبے میں بڑی صاف گوئی سے کانفرنس کو متنبہ کیا کہ یوں تو سبھی انسان مگر خاص طور سے مذہبی لوگ گفتار کے غازی ہوتے ہیں مگر میدان عمل میں رہ جاتے ہیں۔ اس لیے کانفرنس کو چاہیے کہ حقیقت پسندی سے کام لے کر وہی تجویزیں منظور کرے جو قابل عمل ہیں اور ان پر عمل کرنے کے طریقے بھی متعین کر دے۔

برائیل (جنوبی امریکہ) کے آر بی بشپ کمارا نے جو اپنی حق پسندی ’حق گوئی‘، جرات و ہمت اور مظلوموں کی حمایت میں عالمگیر شہرت رکھتے ہیں۔ اس بات پر زور دیا کہ امن صرف اسی وقت قائم ہو سکتا ہے جب دنیا میں انصاف ہو۔ انھوں نے کانفرنس کو ہدایت کی کہ وہ صرف امن کی اپیل کرنے پر قناعت نہ کرے بلکہ صراحت کے ساتھ یہ بتائے کہ دنیا کے کن کن حصوں میں کون کون سی قومیں انسانی حقوق کو کھیل رہی ہیں اور کمزوروں پر ظلم ڈھارہی ہیں اور ان نا انصافیوں کو دور کرنے کے لیے کیا کیا تدبیریں اختیار کی جائیں۔

ان تقریروں کی روشنی میں کانفرنس نے یہ فیصلہ کیا کہ جو تجویزیں اس تاریخی اجتماع

میں منظور ہوئی ہیں ان کو علی جامہ پہناتے یعنی دنیا کی رائے عامہ اور اقوام متحدہ کو ان کی حمایت پر آمادہ کرنے کے لیے ایک مستقل تنظیم "کانفرنس آف ریلیجن فارپس" (مذہبی کانفرنس برائے امن) کے نام سے قائم کی جائے۔ اس کے عہدہ دار اور مجلس منتظمہ کے ممبر حسب ذیل حضرات منتخب ہوئے۔

عہدہ دار

صدر	(ہندوستان)	۱۔ آرچ بشپ فرنانڈس
	(")	۲۔ شری آر۔ آر۔ دوکر
	(امریکہ)	۳۔ بیٹی مونس آئزن ڈرائٹھ
	(")	۴۔ ڈاکٹر ڈانامیکلین گریلے
نائبین صدر	(پاکستان)	۵۔ ڈاکٹر محمود حسین
	(جاپان)	۶۔ ریورنڈ ٹوشینوکاس
	(")	۷۔ ریورنڈ میکونوانو
سکریٹری جنرل	(امریکہ)	۸۔ ڈاکٹر ہومر جیک

ادراکین مجلس منتظمہ

- ۹۔ ریورنڈ جے۔ بی۔ چپنڈا (کینیا۔ مشرقی افریقہ)
- ۱۰۔ ریورنڈ آئیچی نیاشی (جاپان)
- ۱۱۔ ریورنڈ انا دا (")
- ۱۲۔ مسز این مور او سکا (پولینڈ)
- ۱۳۔ ریورنڈ ایڈورڈ مرے (امریکہ)
- ۱۴۔ مسز گیلڈانگ باگوس اوکا (انڈونیشیا)
- ۱۵۔ پروفیسر کے۔ جی سیدین (ہندوستان)

۱۶۔ سردار گوپال سنگھ (ہندوستان)

دفتر شاخ جاپان : ۲۰۷، ہوٹو یو یو گی ماشی، شیو ما کو، ٹوکیو ۱۵۱۔

دفتر شاخ ہندوستان : ۲۳۳، دین دیال اپا دھیائے مارگ، نئی دہلی ۱۱۔

دفتر شاخ امریکہ : ۱۰۰، میری لینڈ اوینیر۔ این۔ آئی۔ واشنگٹن۔ ڈی۔ سی۔ ۲۰۰۰۲۔

مرکزی دفتر : ۷۷، یونائیٹڈ نیشنس پلازا۔ نیویارک۔ این۔ ڈائی۔ ۱۰۰۱۷۔

یہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے کہ کیوٹو کی یہ کانفرنس دنیا کی تاریخ میں اپنی نوعیت کی پہلی کانفرنس ہے۔ بین مذاہب اجتماع جن میں مختلف مذاہبوں میں مفاہمت اور مصالحت کی کوشش کی گئی پہلے بھی بہت ہو چکے ہیں۔ امن عالم کی تحریکوں اور ان کے سلسلے میں کانفرنسوں کی بھی پہلی جنگ عظیم کے بعد سے اب تک کمی نہیں رہی ہے۔ لیکن مذاہب عالم کی ایسی کانفرنس جس کا مقصد امن اور اس کے متعلقہ مسائل کے بارے میں غور و فکر کرنا ہو اس سے پہلے کبھی نہیں ہوئی تھی۔ یہ کیوٹو کانفرنس کی پہلی خصوصیت ہے۔ دوسری یہ ہے کہ اس میں محض امن پسندی کی خواہش اور جذبے کو ظاہر کرنے اور قیام امن کے لیے دعا کرنے پر اکتفا نہیں کی گئی بلکہ اس کی کوشش ہوئی کہ ان اسباب پر جن سے امن عالم میں خلل پڑتا ہے غور کیا جائے اور ان کو روکنے کی تدبیریں اختیار کی جائیں۔ تیسری خصوصیت یہ ہے کہ مختلف مذاہبوں کے رہنماؤں اور پیروؤں کے ایک جگہ جمع ہو کر اپنے اپنے مذاہب کے نام پر ظلم و تشدد کی مخالفت اور عدل و محبت کی حمایت کرنے سے باہمی ہمدردی اور ہم آہنگی کی ایسی دلکاش اور دلپذیر فیاض پیدا ہوئی جس سے یہ اندازہ ہوا کہ جو خلیج مذہبی اختلافات نے انسانوں کے درمیان پیدا کر دیا ہے اسے پاٹنے اور ان کے دلوں کو جوڑنے کے لیے وحدت ادیان کے نظریے کی تلقین سے کہیں زیادہ مؤثر وہ عملی تعاون ہے جو کسی بین مذاہبی مقصد کے حاصل کرنے کے لیے کیا جائے۔

غرض وہی جس کا آغاز کیوٹو کانفرنس سے ہوا ہے بہت مبارک ہے۔ اس کا اتمام جو نہایت اہم ہے اس پر متوقف ہے کہ یہ ہندوگان خدا جنہوں نے اسے شروع کیا ہے خلو
اتفاق سے اپنا کام جاری رکھیں۔ خدا کا وعدہ ہے کہ نیکو کاروں کی سبھی رائیگاں نہیں جاتی

کافر نس کا پینام

اور

تسار دادیں

۱۔ پینام

مذہب اور امن کی عالمی کافر نس ایک کوشش ہے اس بات کی کہ دنیا کے سب بڑے مذہبوں کے پیرو، مرد اور عورتیں جمع ہو کر امن کے مسئلے پر جو فوری توجہ کا طالب ہے، غور کریں۔ یہ دو زمانہ ہے جب ہمیں ظالمانہ اور وحشیانہ جنگ و جدل اور نسلی، سماجی اور معاشی تشدد کا سامنا ہے اور ہمارے سر پر یہ خطرہ منڈلا رہا ہے کہ روئے زمین سے انسانی زندگی کا نام و نشان تک مٹ جائے گا۔ بنی نوع انسان پر ایسی کاجو عالم آج طاری ہے اس سے پہلے کبھی نہ تھا۔ ہمارا یہ دلی عقیدہ ہے کہ مذہب امن کے قیام میں حقیقی اور اہم خدمت انجام دے سکتے ہیں اور اسی عقیدے کی بناء پر ہم دنیا کے مختلف گوشوں سے آکر یہاں جمع ہوئے ہیں۔ ہم سب لوگ۔ بہائی، بودھ، جین، زرتشتی، سکھ، شیخو، یہودی، عیسائی، مسیحی، مسلمان، ہندو وغیرہ۔ اس امن و آشتی کی فضا میں اس لیے اکٹھے ہوئے ہیں ہمارا مشترک مقصد دنیا میں امن و آشتی قائم کرنا ہے۔

جب ہم امن کے اہم ترین مسئلے سے نبٹنے کی غرض سے سر جوڑ کر بیٹھے تو ہم پر یہ حقیقت منکشف ہوئی کہ جو چیزیں ہمیں باہم ملاتی ہیں وہ اُن چیزوں سے زیادہ اہم ہیں۔ جو ہمیں ایک دوسرے سے جدا کرتی ہیں۔ ہمیں یہ معلوم ہوا کہ حسب ذیل امور ہم سب میں مشترک ہیں :

(۱) یہ یقین کہ کل نوع انسانی ایک ہے، کنبے سے تعلق رکھتی ہے اور ایک ہی رشتے میں منسلک ہے اور اُس کے سب افراد شرف و عظمت میں برابر کے شریک ہیں۔

(۲) یہ احساس کہ ہر فرد کی ذات اور اُس کا ضمیر احترام کا مستحق ہے۔

(۳) یہ شعور کہ انسانی معاشرہ بڑی قدر و قیمت کا حامل ہے۔

(۴) یہ عقیدہ کہ مادی قوت حق کے مترادف نہیں ہے اور انسانی قوت ناکافی اور محدود ہے۔

(۵) یہ ادغان کہ محبت، شفقت، بے نفسی، ایسانی اور روحانی طاقت بالآخر نفرت، عداوت اور خود غرضی سے زیادہ قوی ثابت ہوتی ہے۔

(۶) اس کو تسلیم کرنا کہ دولت مندوں اور ظالموں کے مقابلے میں غریبوں اور مظلوموں کا ساتھ دینا ہمارا فرض ہے۔

(۷) اس کی قوی امید رکھنا کہ حق بالآخر غالب آکر رہے گا۔

ان مشترک عقائد کی بناء پر سب مذہبی لوگوں۔ مردوں اور عورتوں۔ کا یہ فرض ہے کہ دل و جان سے امن و قیام کے لیے سعی کریں بلکہ اپنے آپ کو ان کی خدمت کے لیے وقف کر دیں۔ ہم سب مرد اور عورتیں جو مذہب کے دامن سے وابستہ ہیں، عجز و انابت کے ساتھ یہ اعتراف کرتے ہیں کہ ہم نے امن کی خدمت سے غفلت برت کر اپنے مذہب کے نصب العین پر عمل کرنے میں کوتاہی کی ہے۔ یہ کوتاہی مذہب کی نہیں پیروان مذہب کی ہے اس کی تلافی ہو سکتی ہے اور ہونی چاہیے۔

جب ہم ان چیزوں پر جو بیسویں صدی کے آخر میں امن عالم میں خلل انداز ہو رہی ہیں،

نظر ڈالی تو اس سلسلے میں ہمیں ترک اسلحہ، معاشی ترقی اور بنیادی انسانی حقوق کے مسائل پر غور کرنا پڑا، یکھلی ہوئی حقیقت ہے کہ سامان جنگ فراہم کرنے کی مسابقت سے، ایک قوم اور دوسری قوم میں اور ہر قوم کے اندر مختلف طبقوں میں غریبی اور امیری کے فرق سے اور ساری دنیا میں انسانی حقوق کی پامالی سے لڑائی کا خطرہ بڑھتا جاتا ہے۔ تخفیف اسلحہ کے مسئلے پر غور کر کے ہم اس نتیجے پر پہنچے کہ ہتھیاروں کا بڑے سے بڑا ذخیرہ اکٹھا کرنے سے امن کسی طرح قائم نہیں ہو سکتا۔ ہم سب ملکوں سے ترک اسلحہ کا یعنی ہر قسم کے ہتھیاروں کو، خواہ وہ مردجہ ہتھیار ہوں یا ایٹمی یا کیمیاوی یا جراثیمی، برباد کر دینے کا مطالبہ کرتے ہیں۔ ہمیں یہ بھی معلوم ہوا کہ معاشی ترقی کے مسئلے اس وجہ سے اور بھی پیچیدہ ہو گئے ہیں کہ نوع انسانی کے وسائل کا ایک بہت بڑا حصہ ایک بے اندازہ دولت۔ ان ہتھیاروں کے بارے میں تحقیقات، ان کی تیاری اور جمع کرنے پر خرچ کر دی جاتی ہے۔ ہمارے نزدیک اس کی شدید ضرورت ہے کہ ان وسائل کو اس طرح صرف کرنے کے بجائے ان نا انصافیوں کا مقابلہ کرنے کے لیے استعمال کیا جائے جو جنگ و جدل کی اور سماجی تشدد کی دوسری صورتوں کی محرک ہوتی ہیں..... اس کے بغیر کسی معاشرے میں پائیدار امن نہیں قائم ہو سکتا۔ اس لیے ہم یہ عہد کرتے ہیں کہ اقوام متحدہ کی اس کوشش میں کہ سنہ ۱۹۷۸ء کے بعد کے دس سال کو معاشی ترقی کا عشرہ ثابت کیا جائے، ہر طرح سے مدد کریں گے۔

آج دنیا بھر میں معاشرتی زندگی کے اندر جو بحران نظر آ رہا ہے اُس سے ثابت ہوتا ہے کہ امن عالم میں اور بنیادی انسانی حقوق کے تسلیم کرنے اور ان کی حمایت و حفاظت کرنے میں گہرا تعلق ہے۔ رنگ و نسل کا امتیاز نسلی اور مذہبی اقلیتوں کے ساتھ جبر و تشدد کا سلوک، سیاسی قیدیوں اور عام قیدیوں کو اذیت پہنچانا، بعض طبقوں یا فرقوں کو قانوناً اور عملاً آزادی سے یا ترقی کے مساوی موقعوں سے محروم رکھنا، عورتوں کو برابری کے حقوق نہ دینا، استعماری حکومت کے ظلم و جور کی مختلف صورتیں۔ غرض یہ سب چیزیں جن سے بنیادی انسانی حقوق کی پامالی ہوتی ہے۔ اُس بڑھتے ہوئے تشدد کا ذمہ دار ہیں جو انسانی تہذیب و تمدن کو پستی کے گڑھے میں ڈھکیل رہا ہے۔

یوں تو ہم لوگ جو امن کے مسئلے سے گہری دلچسپی رکھتے ہیں اور دنیا کے مختلف حصوں سے آکر یہاں جمع ہوئے ہیں، یہ پیام اپنی ذاتی حیثیت سے بھیج رہے ہیں لیکن ہماری یہ کوشش ہے کہ ہم نوع انسانی کی بڑی اکثریت کی ترجمانی کریں جو سیکس اور بے بس ہے اور جس کی آواز شاذ و نادر ہی سنی جاتی ہے۔ اُن غریبوں، لٹے پٹے مظلوموں اور پناہ گزینوں کی ترجمانی کریں جن کی زندگی، آزادی، گھ بار، کھیت کھلیان، جنگ و جدل کے ہاتھوں برباد ہو گئے ہیں، ہمارا خطاب ہے اپنے مذہبی اداروں، کلیسائی کونسلوں، بین مذاہب امن کی تحریکوں، قوموں اور سب سے پہلے خود اپنی قوم سے، اقوام متحدہ کی انجمن سے اور اُن سب لوگوں سے جو کسی مسلمہ مذہب کے دائرے میں نہیں ہیں مگر نوع انسانی کی فلاح و بہبود کی لگن دل میں رکھتے ہیں۔

ہم ان سب کو، ان میں سے ہر ایک کو، سب سے پہلے اپنے آپ کو۔ اس کی تاکید کرتے ہیں کہ ہماری ہر سعی کا، خواہ وہ تعلیمی ہو، یا تہذیبی یا سائنسی یا سماجی یا مذہبی نقطہ آغاز یہ یقین و اُفق ہونا چاہیے کہ سب انسانوں کی قسمت اور ان کے سارے کام ایک رشتہ، اتحاد میں منسلک ہیں۔ ہم سب کو ساتھ ساتھ جینا اور ساتھ ساتھ مرنے ہے۔ اب چاہے ہم نیل حوادث میں بہتے رہیں اور ایک ساتھ تفریق و بلاکت میں جا گریں یا سب مل کر قیام امن کے لیے ہاتھ پاؤں ماریں۔ ہم اس وقت تک ایسا انداز ہی کے ساتھ جنگ اور اسباب جنگ کے خلاف ملامت کے نعرے بلند نہیں کر سکتے جب تک خود ہمارے دلوں میں امن کی لگن نہ ہو۔ اور ہم ان کے لیے ضروری قربانیاں کرنے کو تیار نہ ہوں۔ ہمیں اپنے مقدور بھر یہ کوشش کرنی چاہیے کہ اسے عامہ کو سمجھا کر دیں اور ضمیر عامہ کو بیدار کریں تاکہ لوگ عزم اور استقلال سے جنگ کی مخالفت اور اس فریب امید کو دور کرنے کی کوشش کریں کہ ابراہی میں فتح حاصل کر کے امن قائم کیا جاسکتا ہے۔ ہمیں دل سے یقین ہے کہ آج ایسا وقت آن پڑا ہے جب مذاہب عالم کو اپنے تاریخی اختلافات کے باوجود سامنے دنیا کے لوگوں کو اس مقصد کے لیے متحد کرنا ہے کہ حقیقی امن قائم کرنے کی ہر ممکن کوشش کریں۔ ہمیں یہ یقین ہے کہ ہمارا فرسٹ جو اختلاف عقاید سے بالاتر ہے ہمیں اس پر مجبور کرنا ہو کہ

ان لوگوں کے ساتھ بھی جو تاریخی مذاہب کے دائرے سے باہر ہیں، لیکن امن کی آرزو رکھتے ہیں اس معاملے میں اشتراک پھیل کریں۔

ہم یہ عہد کرتے ہیں کہ ہم اپنے اپنے ملکوں کو متنبہ کریں گے کہ فوجی طاقت حاصل کرنا اور اُسے قائم رکھنا ہلاکت کی راہ پر چلنا ہے۔ اس سے خوف اور بے اعتمادی کی فضا پیدا ہوتی ہے۔ اس میں وہ سب وسائل کھپ جاتے ہیں جو لوگوں کی صحت کی حفاظت کرنے اُن کے لیے گھر بنانے، اور اُن کے فلاح و بہبود کے دوسرے کاموں کے لیے درکار ہیں۔ اس سے اسلحہ فراہم کرنے کی مسابقت کو، جو آج روے زمین پر انسانی زندگی کے لیے شدید خطرہ بن گئی ہے، شہ ملتی ہے۔ اس سے قوموں میں باہمی اختلافات اس قدر بڑھ جاتے ہیں کہ فوجی اور معاشی جھگڑے بنوری کی نوبت آ جاتی ہے۔ اس پالیسی کی بنیاد، یہ تصور ہے کہ امن مسلح جنگ بندی یا خوف و دہشت کے توازن کا نام ہے۔ اس پالیسی کے حامی اس نصب العین کو، کہ تمام دنیا میں پوری انسانی برادری کی فلاح و بہبود کی پستی آرزو پیدا ہو جائے، شیخ چلی کا منصوبہ کہہ کر جنگیوں میں اڑا دیتے ہیں۔ ہماری ان پالیسیوں کے مقابلے میں ایک ہی آواز ہے۔ نہیں! نہیں! ہرگز نہیں!

ہم یہ چاہتے ہیں کہ امن کی آرزو کو جو ہمارے دلوں کو بے چین رکھتی ہے، اقوام متحدہ تک پہنچائیں۔ امن کے حصول اور قیام کے لیے نہ صرف اقوام متحدہ کے وجود کو تسلیم کرنے کی بلکہ اُس کے فیصلوں کی حمایت اور ان کی تعمیل میں مدد کرنے کی ضرورت ہے۔ ہمارا پُر زور مطالبہ ہے کہ دنیا کی سب قوموں کو اقوام متحدہ کا ممبر بنایا جائے اور اُس کی کاروائیوں میں طاقت اور ذمہ داری کی منصفانہ تقسیم کا اُس سے زیادہ لحاظ کیا جائے جتنا اب ہوتا ہے۔ ہم اُن سب قوموں سے جو اُس کی ممبر ہیں اپیل کرتے ہیں کہ جن مسائل کے بارے میں باہمی نزاع ہو یا آگے چل کر ہو سکتی ہو اُن کے حل کرنے میں اقوام متحدہ کی رہنمائی قبول کریں۔

ہمیں امید ہے کہ ہم مردوں اور عورتوں کو جو مذہبی خیال کے ہیں اپنی اس ذمہ داری کو محسوس کرنے اور قبول کرنے میں مدد ملے گی جو ہم پر سچے اور پائدار امن کے قیام کے

سلسلے میں عاید ہوتی ہے۔

۲۔ قرار داد متعلق ویٹ نام

- ۱۔ یہ کانفرنس اہل ویٹ نام کی مصیبتوں پر دلی رنج کا اظہار کرتی ہے۔
- ۲۔ ویٹ نام میں جنگ بندی سے لاکھوں، کروڑوں، انسانوں کے دکھ درد کا خاتمہ ہو جائے گا۔
- ۳۔ پیرس کی کانفرنس میں اب تک جنگ بندی کی دو تجویزیں پیش ہوئی ہیں مگر ہمیں اندیشہ ہے کہ دونوں میں سے کوئی بھی جنگ بند کرنے میں کامیاب نہیں ہوگی اس لیے کہ ہر ایک میں اپنے فریق کے سیاسی مقاصد کو مد نظر رکھا گیا ہے۔
- ۴۔ ہم انسانیت کے نام پر فوری جنگ بندی کی اپیل کرتے ہیں۔
- ۵۔ ہم اہل مذہب کی دونوں فریقوں سے جو پیرس میں گفت و شنید کر رہے ہیں۔ یہ التجا ہے کہ جنگ بندی کو قبول کرنے میں اس کے سوا کوئی شرط نہ لگائیں کہ اس کے ساتھ ساتھ جنگ بندی کی نگرانی کے بارے میں بھی معاہدہ ہو جائے۔ باہر سے اب کوئی ٹاک ویٹ نام میں سامان جنگ نہ پہنچائے۔
- ۶۔ ہمارا یہ مطالبہ ہے کہ امریکہ، برطانیہ، ویٹ نام کی فوجی حکومت کی سرپرستی نہ کرے تاکہ اہل ویٹ نام کو اپنے لیے ایسی حکومت کے منتخب کرنے کا موقع ملے جو سچے معنی میں نمایندہ حکومت ہو۔
- ۷۔ ویٹ نام سے باہر کے سب ملکوں کی فوجیں ہٹائی جائیں۔
- ۸۔ ہمیں یہ یقین ہے کہ جنگ بندی اور اس کا کامیابی سے نفاذ لاؤس اور کمبوڈیا کے بھگڑاؤں کو چمکانے اور جنوب مشرقی ایشیا میں، جہاں لوگ شدید تکلیفیں اور مصیبتیں بھگت رہے ہیں، امن قائم کرنے کے سلسلے میں پہلا ضروری قدم ہے۔
- ۹۔ ہم سب مذہبوں اور زبانوں سے اور ان تنظیموں سے، جو قیام امن کے لیے کوششیں کر رہے ہیں، اپیل کرتے ہیں کہ ویٹ نام اور جنوب مشرقی ایشیا کو آلام اور مصائب سے

نجات دلانے میں مدد کریں۔

۱۰۔ ہم اقوام متحدہ کے سکریٹری جنرل سے درخواست کرتے ہیں کہ اس اپیل کو اپنی انجمن کے سامنے پیش کریں۔

۳۔ قرارداد متعلق جنوبی افریقہ

مذہب اور امن کی عالمی کانفرنس نے جس کی دعوت پر مذہبی خیال کے مرد اور عورتیں دنیا کے ہر گوشے سے آکر کیوٹو میں جمع ہوئے ہیں قدرتی طور پر جنوبی افریقہ کی ہنگامہ آور صورت حال پر بھی غور کیا۔ ہم اہل کانفرنس کی رائے میں جنوبی رہوڈیشیا، جنوبی افریقہ اور نمیبیا میں نسلی علیحدگی کی وحشیانہ پالیسی اور انگولا، موزمبیق کی نوآبادیوں میں پرتگال کا جبر و تشدد اور استحصال دراصل افریقہ کے باشندوں کے خلاف ایک نسلی جنگ ہے جس میں انسانوں کی جانیں اسی طرح تلف ہو رہی ہیں جیسے اور لڑائیوں میں جو آج کل دنیا میں پھڑپھڑاتی ہیں اس لیے ہم سب مرد اور عورتیں جو مذہب کے ماننے والے ہیں :

۱۔ اس پر نادام ہیں کہ جس نظام نے جنوبی افریقہ میں نسلی امتیاز کی جڑوں کو مضبوط کیا ہے اُس کے قائم رکھنے میں بلا واسطہ یا بالواسطہ ہمارا بھی حصہ ہے۔

۲۔ ہم اپنے ہم مذہبوں اور ہم قوموں کو اس وابستگی پر ملامت کرتے ہیں جو انھیں نسل پرستی کے اس انسانیت کش نظام سے ہے۔

۳۔ ہم اپنی حکومتوں سے یہ مطالبہ کرتے ہیں کہ اُن تعزیری تجویزوں پر جو وہ اقوام متحدہ میں منظور کر چکے ہیں عمل کریں اور اس طرح کی مزید تجویزوں کی حمایت کریں جن سے جنوبی افریقہ میں انصاف اور آزادی کی فضا پیدا ہو سکے۔

۴۔ ہمارا یہ قطعی مطالبہ ہے کہ رہوڈیشیا کے خلاف تعزیری تجویزوں پر پوری طرح عمل کیا جائے اور جنوبی افریقہ پر تعزیری معاشی پابندیاں عاید کی جائیں۔

۵۔ ہم پرتگال کے حلیفوں خصوصاً شمالی آئرلینڈ معاہدے کی تنظیم (ناٹو) سے درخواست کرتے ہیں کہ پرتگال کی ہر قسم کی جنگی امداد جس کے بل پر وہ اپنی افریقی نوآبادیوں پر

ظلم ڈھا رہا ہے فوراً بند کر دیں۔

۶۔ ہم بہ اصرار یہ مطالبہ کرتے ہیں کہ جنوبی افریقہ کی قسم کی جنگی امداد جس میں سامان جنگ کی فروخت بھی شامل ہے، فوراً روک دی جائے۔

۷۔ ہم اپنے مذہبی حلقوں سے التجا کرتے ہیں کہ اُن بیچاروں کی جونسٹن پرستی اور استعمار کے ہاتھوں ظلم سے رہے ہیں اور اُن لوگوں کی جو جنوبی افریقہ میں انصاف، آزادی اور امن کے لیے جدوجہد میں مصروف ہیں پوری طرح حمایت اور مدد کی جائے۔

۸۔ ہم یہ زور لیوشن اقوام متحدہ کے سکریٹری جنرل کو بھیجتے ہیں اور اُن سے درخواست کرتے ہیں کہ اسے اپنی ممبر ریاستوں تک پہنچائیں۔

۴۔ قرارداد متعلق مشرق وسطیٰ

یہ کانفرنس مشرق وسطیٰ کی صورت حال کے بارے میں سخت تشویش کا اظہار کرتی ہے اور متعلقہ ریاستوں سے یہ مطالبہ کرتی ہے کہ جلد سے جلد اس بحران کو پرامن اور منصفانہ طریقے سے حل کرنے کے لیے اقوام متحدہ کے زور لیوشنوں کو عملی جامہ پہنائیں۔

اسلامی تجدّد

دائرہ عمل - طریق کار - مختلف صورتیں

(۱)

ڈاکٹر فضل الرحمان

ڈاکٹر فضل الرحمان صاحب کا یہ مضمون دراصل انگریزی میں لکھا گیا تھا اور

”Journal of Middle Eastern Studies“ کے پچھلے نمبر میں چھپا ہے

ہم ان کی اجازت سے اس کا اردو ترجمہ دو قسطوں میں شائع کر رہے ہیں۔

ڈاکٹر صاحب ایک مدت تک ادارہ تحقیقات علوم اسلامی پاکستان کے ڈائریکٹر رہے

اور اب شکاگو یونیورسٹی میں شعبہ علوم مشرقی کے صدر ہیں۔ موصوف کے بعض خیالات سے بہت

سے لوگوں کو، جن میں تحفظ پسند اور تجدّد پسند دونوں شامل ہیں، اختلاف ہو سکتا ہے اور ہے۔

لیکن ان کی نیت کے خلوص، علم و دانش کی وسعت اور فکر و نظر کی گہرائی کی بنا پر ان کی

تحریریں اس کی مستحق ہیں کہ ان کا مطالعہ غور و تأمل کے ساتھ کیا جائے۔

ادارہ

ذمہ نسی تجدّد

انیسویں صدی کے مسلم تجدّد پسند مذہبی اصلاح کا بہت وسیع تصور رکھتے تھے۔ اُن کا موضوع بحث قانون شہادت، عورتوں کی معاشرتی حیثیت، جدید تعلیم، الہیات، علم کائنات،

انسانی فطرت اور انسانی آزادی کے مسائل کو محیط تھا۔ اس تحریک نے ایک شدید ذہنی تلاطم اور جوش و خروش پیدا کر دیا تھا۔ لبرل خیالات کے علم برداروں اور قدامت پسندوں میں معرکہ کارزار گرم تھا، تجدید پسند مفکروں کی مخالفت بھی زور شور سے ہوتی تھی اور ہوا بھی، انھیں سزائیں بھی ملتی تھیں اور اعزاز بھی بخشا جاتا تھا، جلاوطن بھی کیا جاتا تھا اور قاید و رہنما بھی بنایا جاتا تھا۔ ہر چند تجدید کی تحریک زندگی کے ہر پہلو سے تعلق رکھتی تھی مگر اس کی خصوصیت اور اہمیت یہ تھی کہ اس کا مزاج ذہنی تھا اور وہ بنیادی طور پر ذہنی اور روحانی مسائل سے بحث کرتی تھی، اُس نے مسلمانوں کے ذہن میں ایک نئی اور زبردست لہر پیدا کر دی تھی اور جمود و تعطل کا وہ بند جس نے صدیوں سے قدامت پسندوں کے زیر اثر ان مسائل پر غور و فکر کرنے کی راہ بند کر رکھی تھی، ٹوٹ گیا تھا۔ انیسویں صدی کا زمانہ مغرب میں بھی ذہنی جنگ و جدل کا دور تھا اور اس تصادم کے جھٹکے مسلم معاشرے میں بھی محسوس ہوتے تھے، غرض تجدید کی یہ تحریک بنیادی طور پر ذہنی اور روحانی تھی۔

ذہنی اور روحانی مسائل کو یہ تقدم اس لیے حاصل تھا کہ ترقی کا مولد و منشا ذہن انسانی سمجھا جاتا تھا۔ کیا انسان معاشی قوتوں اور محرکات کے ہاتھوں میں ایک کٹھ پتلی کی طرح ہے؟ وہ بند کی اولاد یا مادے کی اتفاقی پیداوار ہے یا اشرف المخلوقات جسے فیض اور قادر مطلق خدا نے بلا واسطہ خلق کیا ہے؟ وہ اپنی کھلی اور پھپی شہوتوں کا غلام ہے؟ یا فاعل مختار؟ یہ سوال بڑے اہم تھے اس لیے کہ ان کا تعلق انسان کی قدر و قیمت اور اس کے مال سے تھا۔ ترقی سے مراد دراصل انسانی ترقی تھی اور اُس کا میدان انسانی ذہن تھا جس سے اس طرز عمل کا تعین ہوتا ہے جو وہ اپنی بنی نوع اور نواسے فطرت کے ساتھ رکھتا ہے۔ مگر رفتہ رفتہ ان نظریات کے اثر سے کہ انسان کا کردار نامی بیجاات اور معاشی محرکات کے ردِ عمل سے متعین ہوتا ہے اور عمرانیات کے نئے اصول اور معاشی ترقی کے نئے تصورات کی بدولت لوگوں کا نقطہ نظر بدل گیا اور یہ سمجھا جانے لگا کہ انسان درحقیقت ایک معاشی اکائی ہے اور ترقی دراصل معاشی ترقی کا نام ہے، اگر یہ کہا جائے تو مبالغہ نہ ہوگا کہ دنیا میں نئی پود کا باوا آدم کا دل مار کس ہے۔

جہاں تک مسلمان ملکوں کا تعلق ہے وہاں ترقی پر زیادہ زور دینے اور اُس سے زیادہ شغف ہونے کی وجہ کم سے کم سطحی طور پر سمجھ میں آتی ہے۔ مشرق کے اور پس ماندہ ملکوں کی طرح مسلمان ملکوں نے بھی آزادی حاصل کرتے ہی یہ جدوجہد شروع کر دی کہ ترقی یافتہ ملکوں کے برابر جا پہنچیں اور اپنی پس ماندگی کا بیانا انھوں نے معاشی حالت کو قرار دیا۔ انھیں صریح طور پر نظر آ رہا تھا کہ اُن کی اور ترقی یافتہ ملکوں کی معاشی حالت میں زمین و آسمان کا فرق ہے اور وہ اُسے دور کرنے میں لگ گئے۔ اس کوشش میں انھیں اپنے مشیروں سے جو ترقی یافتہ ملکوں سے آئے تھے بڑھاوا ملا اس لیے کہ یہ ملک بھی معاشی ترقی کو حقیقی ترقی سمجھتے تھے۔ شاید ان مشیروں کو یہ اندیشہ بھی تھا کہ اگر انھوں نے لوگوں کو اپنی معاشرتی زندگی میں تبدیلی کا مشورہ دیا چاہے وہ معاشی ترقی کے خیال سے کیوں نہ ہو، تو ممکن ہے وہ بھڑک جائیں اور انھیں ان مشیروں سے شدید اختلافات پیدا ہو جائیں جو دور نہ ہو سکیں مگر سب سے بڑی بات یہ ہے کہ خالص معاشی ترقی کے تصور کو عملی جامہ پہنانا بظاہر آسان معلوم ہوتا تھا اس لیے کہ لاگت اور پیداوار کا خالص مالی اعتبار سے اندازہ اہل تھا اور بقول ان کے ایک محسوس اور معروضی نوعیت رکھتا تھا مگر جب یہ منصوبے اپنے معاشی مقصود کو حاصل نہ کر سکے تو عمرانیات اور معاشیات کے ماہروں پر (جو عموماً مغربی ملکوں سے آئے تھے) یہ حقیقت منکشف ہوئی کہ شاید غیر محسوس انسانی عنصر اور اُس کے اخلاقی عوامل اور سب چیزوں سے زیادہ اہمیت رکھتے ہیں پھر بھی وہ اس سلسلے میں کوئی قدم اٹھانے کو تیار نہیں ہیں۔ مگر یہ خیال کرنا صحیح نہیں ہو گا کہ مسلم ملکوں میں ذہنی تہذیب کے خاتمے کی ذمہ داری صرف موجودہ حکومتوں کی پالیسی پر عاید ہوتی ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ وہ ہر ممکن کوشش کر رہی ہیں کہ یہ مردہ تحریک زندہ نہ ہونے پائے۔ ہم اس بات کی طرف پہلے ہی اشارہ کر چکے ہیں کہ قرون وسطیٰ کی اسلامی تاریخ کے آخری صدیوں میں مذہبی طبقہ ذہنی تحریکوں کا مخالف تھا۔ تہذیب کی جو لہر اٹھی تھی وہ بہت تھوڑے دن یعنی انیسویں صدی سے بیسویں صدی کے شروع تک رہی۔ اور اس تھوڑے عرصے میں بھی اس بات پر بہت زور دیا

۱۔ اب بہت سے تعلیم یافتہ مسلمان یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ان تحریکوں کو اٹھنے کا موقع اسی وجہ سے ملا کہ حکومت بالواسطہ یا بلاواسطہ بیرونی مغربی طاقتوں کے ہاتھوں میں آگئی تھی، مسلمان حکومت چاہے وہ "نئی جہودی آمریت"

گیا کہ مسلمانوں کو مغرب کے چیلنج سے اس طرح نبٹنا چاہیے کہ ان کے باہمی اتحاد اور یک جہتی میں خلل نہ پڑنے پائے۔ خود جمال الدین افغانی جو تحریکِ تجدّد کے حقیقی بانی تھے اس کی تائید کرتے تھے کہ زندگی کی ہر سطح پر اندرونی اصلاحات بھی ہوں اور اس کے ساتھ ساتھ مغرب کے مقابلے میں ایک مستحکم متحدہ محاذ بھی قائم رہے۔ اتحاد اور یک جہتی کا مطالبہ تحریکِ تبدل کا بیرونی رخ تھا سیاسی سطح پر اور اصلاحات کا مطالبہ اس کا اندرونی رخ تھا معاشرتی اور ذہنی سطح پر۔ مگر جب قدامت پسندوں کو تجدّد کے رجحان سے نبٹنا پڑا تو انھوں نے اتحاد کے مطالبے کا رخ باہر سے اندر کی طرف موڑ دیا اور یہ کہا کہ نئی اصلاحات کی وجہ سے ملت کے اندر اختلاف پیدا ہو رہا ہے جو ظاہر ہے کہ ہر اصلاحی کوشش کا ناگزیر نتیجہ ہوتا ہے، اصلاح پسندوں پر یہ اعتراضات بھی کیے گئے کہ مسلمانوں کو اپنے اوپر۔ اپنی دیرینہ روایات اور اقدار پر۔ جو اعتماد ہے اُسے کمزور کرنا اور انھیں غیر ملکی دشمن اسلام تمدن کا دستِ منگمر بنا دینا دانش مندی نہیں ہے۔ آگے چل کر جب مغرب کے معاشرتی ڈھانچے میں ناپسندیدہ تبدیلیاں مثلاً خاندانی نظام، انتشار پیدا کرنے کی کوششیں، یا انھیں چُن چُن کر تنقید کا نشانہ بنایا گیا اور بڑے زور شور سے یہ دعویٰ کیا گیا کہ ان سے ثابت ہوتا ہے کہ مسلمانوں کا بلا تفریق

(صفحہ ۳۱ سے آگے)

ہو یا پرانی مطلق العنان حکومت، نہ معلوم کیوں یہ سمجھتی ہے کہ اُسے ملک کے اندر آزادی سے بحثِ مباحثے کی اجازت دے کر اختلافات کا دروازہ نہیں کھولنا چاہیے۔ بہت سے پاکستانیوں کا یہ خیال ہے چونکہ ان کی ریاست ایک ”نظریاتی“ ریاست ہے اس لیے وہ بھی کیونسٹ ریاستوں کی طرح یہ برداشت نہیں کر سکتی کہ آزاد بحثِ مباحثے کی بدولت باہمی اختلافات پیدا ہوں۔ اگر یہ بات صحیح ہوتی تو سب ”سلم ریاستیں“ ایسی حیثیت سے نہیں تو عملی حیثیت سے ”نظریاتی“ نوعیت کی ہوتیں۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ کیونسٹ ریاستوں میں تو اربابِ حکومت کے پیشِ نظر کچھ مقاصد اور انھیں حاصل کرنے کے ”مبین“ عزیمتیں ہوتے ہیں جنھیں بروئے کار لانے میں وہ ریاست کی پوری مشینری سے کام لیتے ہیں مگر ظاہر ہے کہ سلم ریاستوں میں یہ صورتِ حال نہیں ہے، وہاں تو حکومت قدامت پسندوں کے مقابلے میں کم زور ہونے لگی بنا پر اور دراصل اس وجہ سے کہ وہ سرے سے کوئی نظریہ رکھتی ہی نہیں اس پر مجبور ہے کہ معاشرتی اور اخلاقی مسائل پر آزادی سے بحث نہ ہونے دے۔

اپنی ساری معاشرتی رسوم و روایات پر فخر کرنا بالکل بجای ہے۔

یہ اور اس طرح کے دوسرے عوامل تھے جن کی قوت کے آگے تجدد پسندوں نے ہتھیار ڈال دیے اور رجعت پسندوں کے ہمنوا ہو گئے جب ہر قسم کی تبدیلی ناپسندیدہ قرار دے دی گئی تو ظاہر ہے ذہنی تجدد پسندی نہ صرف بیکار بلکہ نامکن ہو گئی۔ مسلمانوں میں پھر وہی سکون دائمی یعنی جمود کی کیفیت پیدا ہو گئی۔

۲۔ تجدد پسند حکمرانوں کی دوہری مشکل

جب مسلم ریاستوں کے ہاتھوں میں حقیقی فرمانروائی آئی یا یوں کہا جائے کہ واپس آئی تو عموماً انھیں معاشرتی اور اخلاقی تبدیلیوں کی مخالفت کا دورِ رجحان بھی ورثے میں ملا جو آزادی سے پہلے کے دور میں پیدا ہوا تھا اور جس کی پشتہ بندی اعتدال پسند اور احیاء پسند دانشوروں نے کی تھی۔ ان ریاستوں کے نئے حکمران معاشرتی ترقی کی شدید ضرورت کو تو محسوس کرتے تھے مگر تسلیم نہیں کرتے تھے کہ معاشرتی رسوم و روایات میں کسی تبدیلی کی ضرورت ہے۔ اُن کا خیال تھا کہ ملت اسلامی روحانی، اخلاقی، معاشرتی حیثیت سے بالکل صحت مند ہے، صرف معاشرتی حیثیت سے کمزور ہے، اس لیے اُسے مغربِ جدید سے صرف معاشرتی تکنیک اخذ کرنی چاہیے اور اُس کی معاشرتی و اخلاقی خرابیوں سے دور رہنا چاہیے، ہاں، دو چیزیں اور بھی مغرب سے لینی ضروری ہیں، ایک توجہ دینے کا طریقہ، دوسرے اہل مغرب کی کام کی لگن۔ مگر سچ پوچھیے توجہ دینے کا طریقہ اور کام کی لگن بجائے خود بنیادی معاشرتی تبدیلیاں ہیں چونکہ معاشرتی تبدیلی کی سیدھی راہ بند تھی اس لیے اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے معاشرتی محرکات ہی سے کام لیا جاسکتا تھا۔ جدید تعلیم کی طرف مسلمانوں کا رویہ پچھلے زمانے میں تیزی سے بدلا ہے مگر کام کی لگن کے معاملے میں کوئی نمایاں فرق خصوصاً دیہی علاقوں میں معاشرتی محرکات کے باوجود (جو حقیقت میں زیادہ قوی نہ تھے) محسوس نہیں ہوا، پھر بھی میں اس نظریے کو تسلیم نہیں کرتا کہ اکثر اہل ایشیا (اور عموماً اہل مشرق) خلقی طور پر سست اور نکتے ہیں۔ دراصل مسلم عوام میں کام کی لگن کی کمی اس

پست تہمتی کا نتیجہ ہے جو صدیوں تک اونچے طبقوں کے ہاتھوں لٹنے پٹنے سے پیدا ہو گئی ہے اور مناسب اخلاقی اور معاشی محرکات سے کام لے کر ایک مدت میں دور کی جاسکتی ہے۔ اگر یہ مسلمانوں میں خلقی چیز ہوتی تو پھر اونچے طبقوں میں یہ اقتصادی سوجھ بوجھ اور کام کا حوصلہ کس طرح پیدا ہو سکتا تھا۔

اس میں شک نہیں کہ مسلم ممالک کے آزاد ہونے کے بعد اکثر مسلم حکمرانوں کا شروع میں یہی رویہ تھا کہ وہ معاشی ترقی کے لیے معاشرتی اصلاح کو ضروری نہیں سمجھتے تھے، مگر جب معاشی ترقی کی جدوجہد کا قابل اطمینان نتیجہ نہیں نکلا اور بعض صورتوں میں تو بالکل ناکام رہی اس لیے کہ سارا معاشرتی ڈھانچہ آگے بڑھانے کی بجائے پیچھے دھکیل رہا تھا تو ان پر اس حقیقت کا انکشاف ہونے لگا کہ اس ڈھانچے میں ترمیم کرنا اور موجودہ صورت حال کو بدلنا ضروری ہے۔ پیداوار میں اضافے کے لیے نا انصافی اور استحصال کو چاہیے وہ کھیتوں میں ہو، یا گھروں میں، یا کارخانوں میں، ختم کرنا پڑے گا اور اس سے بھی اہم چیز یہ ہے کہ سرمایہ کی فراہمی کے لیے بنک قائم کرنا پڑیں گے (مگر موجودہ صورت حال میں اصلاح کے معاملے میں) مسلم حکمرانوں کے سامنے ایک زبردست رکاوٹ تھی جو آزادی کے بعد پیدا ہوئی تھی یعنی عوام کی رائے۔

موجودہ معاشرتی اور معاشی نظام کے ان شعبوں میں جہاں اصلاحات کی زبردستی متعلق حقوق رکھنے والے سرمایہ داروں پر پڑتی تھی، (ہر چند یہ لوگ بڑے طاقتور تھے اور اپنے حقوق پر مضبوط گرفت رکھتے تھے) مسلم حکمرانوں نے آمرانہ اختیارات سے کام لے کر نکلی یا جزوی اصلاحات کر ڈالیں۔ اس کی مثال ہمیں زرعی اصلاحات میں نظر آتی ہے لیکن جن امور میں اصلاحات سے، خواہ وہ کتنی ہی ضروری کیوں نہ ہوں، یہ اندیشہ تھا کہ عام طور پر لوگوں یا ان کی بہت بڑی تعداد کے جذبات کو ٹھیس لگے گی مثلاً عائلی قانون کے بارے میں یا لوگوں سے باہر کام لینے کے معاملے میں، یا تو سرے سے کوئی قدم ہی نہیں اٹھایا گیا جو کچھ ہوا وہ بہت ناکافی تھا مثلاً ترکی کے علاوہ صرف ٹیونیشیا میں تعداد درودار کی مانعت کی گئی اور اس پر عمل درآمد کرنے میں علاوہ اور چیزوں کے اس وجہ سے سبھی

آسانی ہوئی کہ ملک کی آبادی بہت کم ہے۔ عام طور پر مسلم ممالک میں قدامت پسند علماء کا اثر اتنا زیادہ ہے کہ کسی آمر حکمران کو ان سے ٹکرا لینے کی ہمت نہیں ہوئی۔

اس سلسلے میں ایک دلچسپ اور معنی خیز بات یہ ہے کہ اصلاح پسند حکمرانوں نے عائلی قانون کے میدان میں اصلاحی قدم اٹھاتے وقت تو قدامت پسندوں کے مقابلے میں اسلام کا نعرہ بلند کیا مگر دوسرے معاملوں، مثلاً زرعی اور تجارتی اصلاحات کے معاملے میں جن کی شدید ضرورت تھی اسلام کا نام لینے کی ضرورت نہیں سمجھی۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ خود قدامت پسند علماء عائلی قانون جیسی چیزوں کو تو مخصوص اسلامی مسائل قرار دیتے ہیں مگر معاشی، مالی اور عام سیاسی معاملات کو سیکولر یا نیم سیکولر دائرے کے حوالے کر دیتے ہیں کہ سیاسی رہنما اسلام سے بے نیاز ہو کر ان کا فیصلہ کریں۔ اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ پچھلی چند صدیوں میں عام زندگی پر سیکولر رنگ کس قدر بچھا گیا ہے مگر ہمیں جس چیز کی طرف توجہ دلانی ہے وہ یہ ہے کہ اگر مسلم حکومتیں اپنی زرعی اور مالی اصلاحات کو اس حیثیت سے پیش کرتیں کہ یہ اسلام کے معاشی انصاف کے نمونے ہیں تو لوگوں کو ان کے دینی خلوص پر بھروسہ ہوتا اور انھیں عوام میں ہر دل عزیز اور قدامت پسندوں کے مقابلے میں ان کی مدد آسانی سے حاصل ہو سکتی۔ مثلاً پاکستان میں بعض طاقتور قدامت پسند جماعتوں

(۱۔ پاکستان، انڈونیشیا اور (مصطفیٰ کمال سے پہلے کے دور میں) ترکی، اس ٹیکے سے متشتی ہیں۔ ان ملکوں میں سیاسی قدامت پسندوں اور احیاء پسندوں کی طاقتور جماعتیں (سیاسی معاملات میں بھی) بہت سرگرم رہی ہیں مگر ہمیں یہ کہنا پڑتا ہے کہ ان جماعتوں کے مجوزہ اسلامی آئین کو اصلیت سے کم اور ظاہری صورت سے زیادہ تعلق ہے۔

۲۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ان سب ملکوں میں دفتری عمال مجموعی طور پر سیکولر نقطہ نظر رکھتے ہیں اور قوم کے مخصوص مزاج سے نا آشنا ہیں مگر چونکہ یہ معاشرے کے متوسط طبقے سے تعلق رکھتے ہیں جسے اسلام سے گہرا جذباتی لگاؤ ہے اس لیے یہ اصلاحات میں سدراہ ہوتے ہیں تاکہ ان پر عوام کے جذبات کو ٹھیس لگانے کا الزام نہ آئے۔ (ملاحظہ ہو اس فصل کا آخری پیرا گراف)

نے حکومت کی زرعی اصلاحات کی اس بنا پر مخالفت کی کہ ذاتی املاک کو ضبط کرنا اسلامی اصول کے خلاف ہے تو حکومت نے یہ ثابت کرنے کی مطلق کوشش نہیں کی کہ ان اصلاحات کا نفاذ اسلام کے معاشی انصاف کا تقاضا ہے۔ انھوں نے یہ سمجھ لیا کہ چونکہ اس طرح کے اقدامات عام طور پر مقبول ہوتے ہیں اس لیے (اُن کے ملک میں بھی) اسے عامہ ان کا خیر مقدم کرے گی۔ مصر میں جمال عبدالناصر نے ملک کی ساری دولت کو قومی ملکیت قرار دینے کی پالیسی ”عرب اشتراکیت“ کے نام سے پیش کی گو انھوں نے علماء ازہر کو اس کی اجازت دی بلکہ ان کی ہمت افزائی کی کہ اس سلسلے میں جو اقدامات ہوئے ہیں انھیں ”اسلامی اشتراکیت“ کا نام دیں لیکن عوام سے جبراً کام لینے کے معاملے میں ہر چند کہ وہ اشد ضروری اور دولت کو تو میانے کا منطقی ٹیکہ تھا۔ ”عرب اشتراکیت“ اور ”اسلامی اشتراکیت“ کے علمبرداروں نے خاموشی کو بہتر سمجھا، کیونکہ یہ اندیشہ تھا کہ یہ اقدام عوام میں مقبول نہیں ہوگا۔

در اصل موجودہ صورت حال کی بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ مشرقی ملکوں کی حکومتیں عام طور پر کم زور ہیں اور چاہے وہ آمرانہ حکومتیں کیوں نہ ہوں عوام میں نامقبول ہونے کے ڈر سے اس کی ہمت نہیں کر سکتیں کہ معاشرتی اصلاحات کے لیے موثر قدم اٹھائیں۔ مرڈل نے (جس کی کتاب کا حوالہ پہلے آچکا ہے) چچھتی ہوئی بات کہی ہے کہ ان مشرقی حکومتوں کے مقابلے میں عہد جدید کی مغربی حکومتوں نے ماضی قریب میں معاشرتی اور معاشی اصلاحات قوت کے ذریعے نافذ کرنے میں کہیں زیادہ کامیابی حاصل کی ہے۔ یہاں قوت سے مراد قانونی قوت ہے یعنی قانون کو موثر طریقے سے نافذ کر سکرنا۔ ظاہر ہے مغربی ملکوں میں اس کامیابی کی وجہ یہ ہے کہ پنڈک میں معاشرتی اور معاشی شعور زیادہ گہرا اور سماجی سیاسی زندگی میں ان کی اندرونی سس زیادہ پختہ ہے پھر بھی بعض حکومتوں کو بعض موقعوں پر مثلاً ریاستہائے متحدہ امریکہ کو صوبائی شہری حقوق کے نفاذ میں فوجی طاقت سے کام لینا پڑا۔ مشرقی حکومتوں کی اصل مشکل یہ ہے کہ عوام کی اخلاقی س نے پوری طرح نشوونما نہیں پائی ہے۔ ترقی کے پروگرام نہ بن سکے اور ان ہی کے نام سے بنائے جاتے ہیں مگر وہ ان میں کوئی حصہ نہیں لیتے اور یہ مشکل عام طور پر جمہوریت کو ان ملکوں میں پیش آتی ہے جہاں معاشرہ ہر لحاظ سے

خصوصاً اخلاقی اعتبار سے پسماندہ ہم اسی سے آمرانہ جمہوریت کا تصور پیدا ہوا ہے جس سے یہ امید کی جاتی ہے کہ وہ آگے چل کر حقیقی جمہوریت کی شکل اختیار کر لے گی۔

مگر آمر حکمران کو بڑے پیمانے پر معاشرتی اور اخلاقی اصلاحات عمل میں لانے کا بہترین موقع حاصل ہے بشرطیکہ اُس میں اتنی ہمت اور جرات ہو۔ اس کے پاس نہ صرف اصلاحات کو نافذ کرنے کے لیے کافی سیاسی طاقت ہوتی ہے بلکہ وہ نشر و اشاعت کے مسائل — اخبارات، ریڈیو، ٹیلی ویژن — پر بھی تصرف رکھتا ہے جن سے اگر سلیقے سے کام لیا جائے تو وہ رائے عامہ کو اصلاحات پر آمادہ کرنے کا موثر ذریعہ ثابت ہو سکتے ہیں۔ اگر اس صورت حال میں بھی وہ اصلاحات کا نفاذ نہیں کر سکتا تو پھر سمجھ میں نہیں آتا کہ اصلاح کیسے عمل میں آئے گی۔ اپنی پست ہمتی اور ارادے کی کمزوری کی وجہ سے وہ معاشرے کے اتحاد اور یک جہتی قائم رکھنے کے بہانے اس قدر قیمتی موقع کھو دیتا ہے۔ اس طرح وہ غیر شعوری طور پر کٹر قدامت پسندوں کے اشارے پر چلتا ہے جنہوں نے پچھلی صدی کی تحریک تجدید اور اُس کی مجوزہ اصلاحات کو اسی قربان گاہ پر بھینٹ چڑھا دیا تھا۔ حقیقت میں سچی یک جہتی اور پایداری اس کا نام نہیں کہ مختلف عوامل اور عناصر میں محض ایک حباب اندرونی ربط ہو بلکہ یہ اُس وقت پیدا ہوتی ہے جب جسم اجتماعی حرکت اور تبدیلی سے ربط اور ہم آہنگی پیدا کر لے اس سے یہ مراد ہے کہ جسم اجتماعی کے کل اعضا اور جوارح میں مناسب طریقے سے تبدیلی ہو۔ جزوی اصلاح سے کام نہیں چلتا، اس لیے کہ پھر وہی منفی پایداری بردے کا رآ جاتی ہے۔

مگر عالم اسلام میں محض ایک آمر حکمران کی ذات ہی اصلاح میں سدا رہ نہیں ہے۔ عوام کے دباؤ سے قطع نظر آج کل کے آمروں کی آزادی عمل کے لیے سب سے بڑی بندش اُن کے مشیر خصوصاً دفتر شاہی نظام ہے۔ گو ان ملکوں میں تبدیلیوں کا خاص ذریعہ حکومت ہے اور اسی کو ہونا بھی چاہیے۔ لیکن دفتر شاہی نظام کے اکثر ارکان مختلف وجوہ سے نہ صرف خود تبدیلی کے مخالف ہیں بلکہ با اوقات حکمران اعلیٰ کے صریح احکام کی تعمیل میں بھی روڑے اٹھاتے ہیں، مثلاً اب بھی ایسے افسر پائے جاتے ہیں جو عوام میں خواندگی

کے فروغ پانے کو اپنے دفتر شاہی اقتدار کے لیے خطرہ سمجھتے ہیں۔ اگر کسی شخص کو ان حکومتوں سے قریبی تعلق رکھنے اور ان کے ساتھ ایک مدت تک کام کرنے کا موقع ملے تو اسے یہ دیکھ کر حیرت ہوگی کہ اصلاحات کے عمل میں نہ آنے کی ذمہ داری بڑی حد تک عوام پر نہیں بلکہ سرکاری افسروں کی دراندازی پر ہے۔

۳۔ دانشوروں کے طریقہ عمل اصلاح کے معاملے میں

اگر حکومتوں کی بے علی کی پالیسی سرکاری حلقوں تک ہی محدود رہتی تو دانشوروں کو آزادی کے ساتھ اظہار رائے کا موقع ملتا اور بے روک ٹوک عمومی بحث مباحثہ سے ایسی فضا پیدا ہو جاتی جس میں حکومت کوئی عملی قدم اٹھا سکتی مگر مسلم ممالک میں نہ صرف حکومتوں کا گھلا ہوا ردیہ بلکہ ان کا پوشیدہ عندیہ تک یہ ہوتا ہے کہ دانشوروں پر بھی مختلف طریقوں سے بندشیں عاید ہوں۔ چونکہ ان ملکوں میں طاقت کا واحد مرکز حکومت ہے جو اکثر صورتوں میں آمرانہ ہو اس لیے عام طور پر دانشور بلکہ بھی لوگ حکومت کا رخ دیکھتے رہتے ہیں۔ کوئی ایسا ہی سر پھرا باغی ہو تو یہ جرات کرے کہ حکومت کی پالیسی کا خیال یکے بغیر اپنے خیالات بے دھڑک ظاہر کر دے۔ ادھر حکومت ادھر قدامت پسند علماء کی زبردست طاقت و دوزوں مل کر دانشوروں کو گھیل ڈالنے کے لیے تیار رہتی ہیں۔ ان حالات میں دانشور تجدید کے تصورات سے کھیلتے ہیں، یا ان کی وکالت کرتے ہیں۔ اس معاملے میں جو مختلف طریقے وہ اختیار کرتے ہیں ان کی موٹی موٹی قسمیں یہ ہیں :-

۱۔ خاموشی

یہ امر شبہ ہے کہ جو لوگ محض خاموش بیٹھے رہتے ہیں انھیں دانشور کہا بھی جاسکتا ہے یا نہیں۔ اگر دانشوری کا معیار صرف تعلیم یافتہ ہونا اور غور و فکر کی صلاحیت رکھنا قرار دیا جائے تو ان دانشوروں کا ایک بہت بڑا طبقہ نظر آئے گا۔ دراصل یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ یہ لوگ بالکل بے حس اور بے پردا ہیں، ہو سکتا ہے کہ کبھی نجی گفتگو میں وہ بہت حساس اور ذہین ہونے کا ثبوت دیں مگر اس عام فضا میں جو آج کل پائی جاتی ہے، یا تو ان کی عقل و دانش ماؤنٹ

ہو جاتی ہے یا وہ اس کا اظہار خلافت مصلحت سمجھتے ہیں بعض اوقات اُن کی دانشوری کا رخ کسی اور سمت مڑ جاتا ہے۔ اس طبقے میں بہت سے سرکاری افسر، وکیل اور دوسرے تعلیم یافتہ حضرات شامل ہیں بلکہ اس دائرے کو وسعت دے کر اس میں اُن لوگوں کو بھی شامل کر لینا چاہیے جو کسی دوست کے مکان پر جمع ہو کر مختلف مسائل پر باقاعدہ یا بے قاعدہ بحث کیا کرتے ہیں۔ یہ گروہ اگرچہ اپنی آواز بلند نہیں کرتا مگر کم سے کم اس طرح کی دورخی چال بھی نہیں چلتا جیسے وہ حضرات جن کا ذکر ذیل میں آئے گا۔

۲۔ دورخی تقریر اور تحریر

آج کل عام طور پر دنیا کے سبھی حصوں میں وہ چیز پائی جاتی ہے جسے ہم دورخا پن کہہ سکتے ہیں۔ جب کوئی معاشرہ تغیر کی حالت میں ہوتا ہے تو لوگ (جن میں دانشور بھی شامل ہیں) ایسا رویہ اختیار کرتے ہیں اور اس طرح کے خیالات کا اظہار کرتے ہیں جن میں کچھ تو تبدیل و تغیر کی نئی قوتوں کا اثر اور کچھ ماضی کی روایات کا رنگ پایا جاتا ہے۔ یہ رجحان اُس صورت میں اور بھی قوی ہوتا ہے جب معاشرے پر رسوم و روایات کی گرفت بہت مضبوط ہو۔ اکثر یہ رویہ نری ظاہر داری اور ریاکاری پر مبنی نہیں ہوتا بلکہ واقعی انسان کے ذہن میں ایک تناقض کی کیفیت ہوتی ہے اور وہ ان دونوں اصولوں سے جو ایک دوسرے کے نفی میں ہیں وفا داری رکھتا ہے، یہ دو دلی عبوری دور کے لوازم میں داخل ہے۔^۲

۱۔ یہ عجیب بات ہے کہ اس دانشور طبقے میں شکل سے کوئی سائنس دان پایا جاتا ہے مغربی ملکوں کے اہل سائنس سے بھی زیادہ مسلم ممالک کے سائنسدانوں پر یہ بات صادق آتی ہے کہ وہ محض ٹیکنالوجی سے سروکار رکھتے ہیں۔ اس کا تو کوئی سوال ہی نہیں ہے کہ ایک سائنٹفک تصور کائنات قائم کرنے کی ذہنی کوشش ہو سکے۔ مگر ہمارے سائنسدانوں کو تو اس کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی کہ ٹیکنالوجی کی ترقی کا جو اثر معاشرے کی زندگی پر پڑتا ہے اس کو سمجھیں۔ وہ اپنی ایک الگ دنیا میں رہتے ہیں یا یوں کہا جائے کہ وہ اپنی لیبورٹری کے اندر تو ٹیکنالوجی کے ماہر ہیں اور باہر کی دنیا میں انسان اور شاید اُس کے ساتھ ساتھ مسلمان بھی ہیں۔

۲۔ ایچ، اے، آر، گب نے اپنی کتاب "Modern Trends in Islam"

کے چوتھے باب میں اس کشمکش کو بہت اچھی طرح دکھایا ہے جو بہت سے تہجد پسندوں کے ذہن میں پائی جاتی ہے۔

لیکن ایک اور طرز عمل ہے جس میں انتظام اور اہتمام کے ساتھ دو رخا پن اختیار کیا جاتا ہے یہ ظاہر داری اور دیا کا وہی کا کمال ہے۔ یہ چیز اُس صورت میں دیکھنے میں آتی ہے جب کسی معاشرے میں، جہاں روایات کا تسلط ہو اور تغیر و تبدل کے حایموں کے لیے معاشرتی سزائوں کے موثر ادارے موجود ہوں، کچھ لوگ سوادِ اعظم سے مختلف عقاید و خیالات رکھتے ہوں۔ اکثر یہ معدودے چند "خواص" ہوتے ہیں جو جزیرے کی طرح روایات پسندی کے مندر میں گھرے ہوئے رہتے ہیں۔ یہاں دانشور کو دو رخنے پن کی اندرونی کشش میں اپنے ضمیر کی تسلی کے لیے یہ کوشش کرنی پڑتی ہے کہ مختلف سطحوں پر تضاد عقاید رکھنے یا کم سے کم ظاہر کرنے کو اپنے لیے اور ضمناً دوسروں کے لیے جائز ثابت کرے۔ بعض اوقات یہ ہتم بالشان، اصول وضع کیا جاتا ہے کہ اگر عوام ایسے عقاید رکھتے ہوں جو حقیقت کے خلاف ہیں لیکن علی طور پر مفید ہیں تو کوئی مضائقہ نہیں۔ عہدِ متاخر کے یونانی فلسفی خصوصاً رواقی اسی اصول کے مطابق اپنے عوامی مذہب کی مدافعت عیسائی مذہب کے حلوں سے کرتے تھے۔ موجودہ عہد کے بعض ہندو دانشور بھی اپنے عوامی مذہب کے فرقوں کے بارے میں کچھ ایسا ہی خیال رکھتے ہیں جب یہ حضرات عوام کے پاس جاتے ہیں تو اپنے آپ کو عوامی مذہب کا پیرو کہتے ہیں اور جب خواص کی صحبت میں بیٹھتے ہیں تو اس کے برعکس خیالات ظاہر کرتے ہیں۔

مسلمانوں میں اس دو رخنے پن کی روایات بہت مضبوط اور گہری ہیں۔ صرف شیعہ ہی تفریق کے قائل نہیں ہیں بلکہ سنیوں میں بھی اس طرز عمل کے قومی اثرات پائے جاتے ہیں۔ "لوگوں سے ان کی سمجھ کے مطابق گفتگو کرو" حکمتِ عملی کا ایک بہت معقول اصول ہے مگر اسے کینیجہ آئن کر دو رخنے پن کا جواز ثابت کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ مسلم فلسفی ابن سینا نے اپنی تمام اہم فلسفیانہ تصانیف میں اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ قیامت کے دن مڑے جی اٹھیں گے لیکن ایک خاص رسالے میں جو اُس نے اپنے حلقے کے لوگوں کے لیے لکھا ہے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ حشر جسمانی ناممکن ہے اور اس کا ذکر محض عوام کی ترغیب و تہدید کی غرض سے کیا گیا ہے تاکہ وہ نیک عمل اختیار کریں۔ عام طور پر مسلمان

فلسفیوں کو یونانیوں کے اس خیال سے اتفاق تھا کہ سب مذاہب محض مفید عملی تدبیریں ہیں عوام کی اصلاح کے لیے۔ امام غزالی نے ایک طرف تو فلسفیوں پر بہت سخت حملے کیے ہیں اور دوسری طرف ان تصانیف میں جن کا تعلق علم باطن سے ہے خود بھی اسی قسم کے خیالات ظاہر کیے ہیں۔ دراصل علم باطن نے تصوف کی راہ سے سنی مسلمانوں پر بہت گہرے اثرات ڈالے ہیں۔ ڈاکٹر اقبالؒ نے مثلاً اپنی کتاب "Reconstruction of Religious Thought

in Islam" میں جو انگریزی زبان میں ہے جس سے عوام اور علماء و اواقف میں بہت گہرے اصلاحات تجویز کی ہیں مگر اپنے پُر زور اور پُر اثر شاعرانہ کلام میں جو عام لوگوں کے لیے ہے ان اصلاحات کا شائبہ بھی نہیں ہے۔

یوں تو مسلمانوں کی تاریخ میں اس دور نے پن کی بہت سی مثالیں نظر آتی ہیں مگر آجکل کے تعلیم یافتہ مسلمانوں میں یہ مرض دبا کی طرح پھیل گیا ہے۔ ظاہر ہے اس کا ایک ردِ عمل یہ بھی ہوتا ہے کہ انتہا پسندی کا رجحان بڑھتا ہے اور ایسے لوگ جو دراصل دیانت دار اور اعتدال پسند ہیں، بیزار ہو کر بغاوت پر آمادہ ہو جاتے ہیں اور اسلام کے مقابلے میں طرح طرح کے میکولر نظام وجود میں آتے ہیں۔



(باقی)

Accession Number

38069

Date

کمال محمد نامق

(۱۸۴۰ — ۱۸۸۸)

(۱)

پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی

ترکی کے سلطان محمود ثانی (۱۸۰۸-۱۸۳۹ء) کا عہد نئی اصلاحات کے آغاز کا عہد کہا جاتا ہے اور اسی لیے بعض مورخین اس سلطان کو ترکی کا پیٹر اعظم کہتے ہیں۔ ۱۸۳۹ء میں اُس کا بیٹا سلطان عبدالعزیز تخت سلطنت پر بیٹھا اس عہد کے ساتھ کہ اپنے والد مرحوم کے کام کو جاری رکھے گا۔ ۳ نومبر ۱۸۳۹ء کو اس نے اپنا مشہور اصلاحی فرمان جو خط شریف گل خانہ کے نام سے معروف ہے جاری کیا۔ اس فرمان میں واضح لفظوں میں حکمران کے اختیارات مطلق کی نفی کی گئی تھی، قانون کی فرمانروائی کو تسلیم کیا گیا تھا اور یہ وعدہ کیا گیا تھا کہ مذہب و ملت اور سماجی حیثیت کے امتیاز کے بغیر مساوات اور عدل کے اصولوں پر حکومت کی جائے گی^۱۔ یہ فرمان اصلاح و تجدید اور سیکولرزم کا ایک بڑا اور اہم قدم تھا۔ اس سے ترکی کی تاریخ کا وہ عہد شروع ہوتا ہے جو عہد تنظیمات کے نام سے مشہور ہے، یہ عہد ۱۸۷۶ء تک رہتا ہے۔ اس عہد میں نظام قانہ

۱۔ سلطان محمود کا سنہ پیدائش ۱۸۰۲ء ہے۔

۲۔ پروفیسر این فرانی کی مرتب کی ہوئی کتاب ”Islam and the West“ میں برکس نیازی

کا مضمون ”Historical Background of Turkish Secularism“ ص ۶۵۔

میں بڑی تبدیلی ہوئی، فرانس کا تہذیبیاتی اور تجارتی قانون اپنایا گیا اور نئی طرز کی عدالتیں قائم ہوئیں۔ انتظامی لحاظ سے عہد تنظیمات آزادی اور شخصی حقوق کے تحفظ کا دور تھا۔ اس دور میں ترکی پریس کو بڑا فروغ حاصل ہوا۔ اور طباعت و اشاعت کا کام تیزی کے ساتھ آگے بڑھا۔ یورپین زبانوں، خاص طور سے فرانسیسی زبان سے، ادبی اور علمی کتابوں کے ترجمے ہوئے شناسی، نامتو کمال اور ضیاء پاشا نے ترکی زبان کو ایک نیا اسلوب بخشا اور اس قابل بنایا کہ اس کے ذریعے مغرب کے جدید خیالات و افکار زیادہ سے زیادہ لوگوں تک پہنچ سکیں۔ اس عہد کے شاعروں، ڈرامہ نگاروں، ناول نویسوں، انشاپردازوں اور سیاسی مفکروں نے ترکی کی ذہنی دنیا کو بحیرہ بدل دیا اور ایسا محسوس ہونے لگا کہ ترکی عہد وسطیٰ کی تنگ نائیوں سے نکل کر ایسی فضا کی پہنائیوں میں آگیا ہے جہاں آزادی ہے، دلولہ ہے، حرکت ہے۔ نامتو کمال (۱۸۴۰-۱۸۸۸) اسی عہد کی ایک ممتاز شخصیت ہے، وہ تنظیماتی مکتب خیال کے ترجمان بھی ہیں اور ناقہ بھی۔ ان کے افکار و خیالات کا مطالعہ کرنے سے پہلے آئیے ہم اُن کے حالات زندگی پر ایک نظر ڈال لیں۔

نامتو کمال (کمال محمد نامتو) ۲۱ دسمبر ۱۸۴۰ء (۲۶ شوال ۱۲۵۶ھ) کو بحیرہ مارمر کے کنارے رہوڈوسٹو میں پیدا ہوئے۔ اُن کے والدین ایک امیر اور معزز خاندان سے تعلق رکھتے تھے، والد اناطولیہ کے مقام **Yeni Schir** (نئے شہر) کے رہنے والے تھے اور والدہ البانیہ کے مقام کونیا کی۔ والد صورتِ شکل سے بالکل یورپین معلوم ہوتے تھے۔ ان کی طبیعت میں قیاضی، قلب میں وسعت اور شخصیت میں بڑی جاذبیت تھی۔ کمال کو باقاعدہ حصولِ تعلیم کا موقع نہیں ملا۔ استنبول میں جہاں اُن کے والد سرکاری ملازم تھے، انھوں نے بائیزید رشیدیہ اور والدہ لکھنؤ میں صرف توجہ دینے تک تعلیم حاصل کی، عربی، فارسی اور فرانسیسی انھوں نے نجی طور پر سیکھی۔ ۱۴ برس کی عمر ہی سے شعر کہنا شروع کر دیا، شاعری میں انھوں نے دوسرے نمونوں کے نہ ہونے کے سبب سنبھل زادہ کی تقلید کی۔ ۱۸۵۷ء میں وہ باب عالی کے دارالترجمہ کے رکن بن گئے اور جلد ہی قدیم طرز کے شعراء کے حلقے میں مقبول بھی ہو گئے۔ اسی

زمانے میں آؤں گا مختصر مجموعہ کا نام۔ لیوان مرتب کے نام سے شائع ہوا، اُن کا تخلص نامق تھا۔ اور پھر وہ کمال حد نامق کی بجائے نامق کمال ہی کے نام سے مشہور ہوئے۔ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اس دیوان کی آخری غزل جو نامکمل ہے، حب الوطنی کے موضوع پر اُس کی پہلی نظم ہرگز کچھ عرصہ بعد ابراہیم شناسی (۱۸۲۶-۱۸۷۱) سے جو عہد تنظیمات کے ادب کا بانی اور نوجوان ترکوں کا سیاسی لیڈر تھا، نامق کمال کی ملاقات ہوئی۔ جس نے بہت جلد پاندار دوستی کی صورت اختیار کر لی۔ شناسی نے پیرس میں بھی تعلیم حاصل کی تھی، وہاں سے واپس آیا تو قسطنطنیہ میں اُسے مجلس مالیات، کارکن مقرر کیا گیا۔ لیکن اپنے جمہوری خیالات اور طبیعت کے اکھڑپن کی وجہ سے وہ زیادہ دنوں سرکاری ملازمت کا باز نہیں اٹھا سکا۔ چنانچہ اس نے اخبار نویسی اختیار کی اور ترکی میں جدید طرز کے اخبار کی بنیاد ڈالی۔ اُس نے پہلے 'ترجمان' اور اس کے بعد 'تصویر افکار' نکالا۔ 'تصویر افکار' کا ترکوں کی بیداری اور ترکی میں جدید خیالات کی تشکیل میں بہت بڑا سبب ہے۔ یہ شناسی ہی کا اثر تھا کہ نامق نے کلاسیکی نمونوں کو خیر باد کہہ کر معاصر بنی شاعری کی۔ وہ کو اپنی یاد اور انھیں جلد ہی محسوس ہوا کہ اس سے بڑے کام لیے جاسکتے ہیں۔ اس دن سے انھوں نے اپنی زندگی کا یہ مقصد بنالیا کہ ترکی میں ادبی، سیاسی اور علمی بیداری پیدا کی جائے تاکہ اقوام عالم کی صف میں اُسے ایک پُر وقار حیثیت حاصل ہو۔ اب انھوں نے شناسی کے اخبار 'تصویر افکار' میں لکھنا شروع کیا اور اس طرح گویا زندگی کے اُس میدان میں قدم رکھا جہاں آرمینیوں اور کالیفوں کے سوا اور کچھ نہیں تھا۔ ۱۸۶۴ء میں جب شناسی کو ذرائع میں پناہ دینی پڑی تو نامق نے 'تصویر افکار' کی ادارت سنبھالی۔ یہ خاصا مشکل کام تھا۔ شاعری تو، و صرف فرانسیسی زبان سے لکھے ہوئے ترجمے چھاپتے رہے لیکن جب پولینڈ میں انقلاب اور امریکیہ میں خانہ جنگی کے واقعات رونما ہوئے تو ان کے قلم میں تیزی اور خیالات میں تیزی پیدا ہوئی، اور پھر تو انھوں نے سیاسی مضامین لکھ کر نہ صرف اخبار کے معیار کو اونچا کیا بلکہ ادب بے شکوت کے لیے فکر اور تشویش کا باعث بن گئے۔ یہی وہ اخبار ہے جس کے

سفر سے پہلے یونگ ترک (Young Turk)

۱۸۶۲ء میں

۴۴

جب حکومت میں ان کی گرمی تحریر کی برداشت کا یا راندہ باتو اس نے انھیں قسطنطنیہ سے ہٹانے کی تدبیریں شروع کیں۔ انھیں کئی عہدے پیش کیے گئے، یہاں تک کہ ایران میں سفیر کی بنا کر بھیجے کو کہا گیا، لیکن وہ اس کے لیے تیار نہیں ہوئے۔ نامق نسیا، پاشا کی قائم کی ہوئی ینگ زرک کمیٹی کے سرگرم رکن تھے۔ اس کمیٹی کا مقصد ترکوں کو پسماندگی کی حالت سے نکالنا اور دستوری حکومت قائم کرنا تھا۔ اسی کمیٹی کے اراکین کی گرفتاری متوقع ہی تھی کہ ۱۸۶۷ء میں ایک دن چپکے سے نامق کمال نے ضیاء اور دوسرے نوجوان عثمانیوں (Young Ottomans) کے ساتھ وطن کو خیرباد کہا اور یورپ چلے گئے۔ نامق نے جلاوطنی کے تین سال لندن، پیرس اور وینا میں گزارے۔ پہلے لندن میں وہ اپنی پارٹی کا اخبار "تخبر شائع کرتے رہے" بعد میں یہ اخبار پیرس منتقل کر دیا گیا اور پھر اس کے بجائے دوسرا اخبار "حیرت" نکالا گیا۔ پیرس میں ان اخباروں کی اشاعت کے ساتھ وہ قانون اور معاشیات بھی پڑھتے رہے، اسی زمانے میں انھوں نے کئی فرانسیسی کتابوں کا ترکی میں ترجمہ بھی کیا۔ ۱۸۷۱ء میں جب "تخبر شائع" کی اشاعت کی وفات کے بعد وہ ترکی واپس آئے تو ان کی صحافتی اور ادبی سرگرمیاں بہت بڑھ گئیں۔ انھوں نے ایک طرٹ نوجوان ترکوں کے اخبار "عبرت" کے ایڈیٹر کی حیثیت سے بڑے اہم مضامین لکھے اور رائے عامہ پر ان کے خیالات کا اثر ظاہر ہونے لگا۔ ۱۸۷۳ء میں سب وطن کے موضوع پر نامق نے ایک ڈرامہ "وطن" کے نام سے لکھا۔ جب یہ اسٹیج پر دکھایا گیا تو دیکھنے والوں میں اس قدر جوش پیدا ہو گیا کہ تماشا ختم ہونے کے بعد لوگوں نے ایک جلوس نکالا اور تمام رات شعلیں ہاتھ میں لیے استنبول کی تاریک گلیوں میں گشت لگاتے رہے۔ دوسرے دن نامق گرفتار ہو گئے اور کچھ دن کے بعد قبرس (سائپرس) میں جلاوطن کر دیئے گئے۔ قبرس میں کچھ عرصہ انھیں کال کوٹھری میں رکھا گیا، لیکن اسی قید تنہائی میں انھوں نے اپنے ڈرامے "عاکف بے" کا خاکہ تیار کیا اور جیسے ہی قید و بند کی سختیاں کم ہوئیں، انھوں نے اسے مکمل کر کے چھپوا دیا۔ قبرس میں وہ تقریباً ۸ ماہ جلاوطن رہے۔ ۱۸۷۶ء میں سلطان عبدالعزیز (خانہ ادیب خانم، ترکی میں مغرب و مشرق کی کش مکش (ترجمہ: ڈاکٹر سید عابد حسین)، مکتبہ جامعہ (دہلی) ۱۹۳۵ء، صفحہ ۱۷۸۔

کی معزولی کے بعد انھیں قسطنطنیہ آنے کی اجازت ملی۔ لیکن نئے سلطان مراد کی حکومت صرف ۹۳ دن رہی، اس کے بعد سلطان عبدالحمید تخت نشین ہوا، اسی سلطان کے عہد کے شروع ہی میں دستور نافذ ہوا۔ اس کی تیاری میں نامتو بھی شریک رہے، لیکن ضیاء کی طرح انھیں بھی ترک پارلیمنٹ کے لیے ایکشن لڑنے کی اجازت نہیں تھی۔ تھوڑے عرصے بعد سلطان سے ان کا اختلاف ہو گیا۔ مطلق العنانی کا حامی سلطان ان کے جمہوری و انقلابی خیالات کو برداشت نہیں کر سکتا تھا، چنانچہ ان خیالات کی پاداش میں نامتو کو کم و بیش اپنی تمام بقیہ زندگی قید و بند یا جلاوطنی میں گزارنی پڑی۔ پہلے وہ قسطنطنیہ ہی میں رکھے گئے، پھر انھیں چوس (Chios) بھیجا گیا اور وہیں انھوں نے ۱۸۸۸ء میں وفات پائی۔ اگرچہ ان کی صحت خراب ہو چکی تھی لیکن اس سارے عرصے میں ان کی علمی و ادبی سرگرمیاں جاری رہیں۔ ان کا شاندار کتب خانہ چوس میں ان کے ساتھ تھا، ان کا ہدم و مساز تھا، اس کتب خانے میں ہندوستان، ایران، مصر اور یورپ سے کتابیں پہنچتی رہتی تھیں۔ یہیں انھوں نے سلطنت عثمانیہ کی تاریخ قلمبند کرنی شروع کی۔ لیکن ایک دن ایسا ہوا کہ فرمان شاہی پہنچا کہ یہ کتاب نہ چھاپی جائے۔ اس کے لکھنے کا سلسلہ بند کر دیا جائے، اس سے ان کے دل کو اتنا شدید صدمہ پہنچا کہ اسی رات کو ان کا انتقال ہو گیا (۲ دسمبر ۱۸۸۸ء)

نامتو کمال ترکی کی تاریخ میں آزادی اور وطنیت کے پیغامبر کی حیثیت سے ہمیشہ زندہ رہیں گے۔ انقلاب فرانس کے ان دونوں تصورات کو اپنی سمجھ کے مطابق اسلامی روایات و رہنمائی کے رنگ میں رنگ کر انھوں نے اپنے مضامین، مقالوں، ناولوں، ڈراموں اور نظموں کے ذریعے ترکی کے مسلمانوں کے سامنے پیش کیا اور انھیں دعوت فکر و عمل دی۔ شاہی نے ادب کے جس نئے فکر کی بنیاد ڈالی تھی اس کی اشاعت نامتو کی پر جوش طبیعت اور پُر زور قلم کے وجہ سے بڑے پیمانے پر ہوئی۔ زبان اور اسلوب بیان میں بھی بڑی تبدیلیاں رونما ہوئیں چنانچہ جدید ترکی زبان در حقیقت نامتو ہی کی کاوشوں کی مرہونِ منت ہے۔ نامتو کی مقبولیت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ان میں ایک خاص طرح کی رومانیت تھی، ساتھ ہی وہ ایک نسخہ عقیدہ مسلمان اور سلطنت عثمانیہ کے وفادار تھے، البتہ وہ استبداد کے مقابلے میں دستوری حکومت کے

خواباں تھے۔ ”وہ اپنے مذہب اور تمدن سے محبت رکھتا تھا اور علم و حکمت اور فنونِ لطیفہ کے ان خزانوں کی دل سے قدر کرتا تھا جو ترک قوم نے صدیوں میں جمع کیے تھے۔“
 نامتو کمال نے اگرچہ بڑی عمر نہیں پائی لیکن انھوں نے بہت کچھ لکھا اور ان کے ترجموں اور کتابوں کی فہرست خاصی طویل ہے، انھوں نے فرانس کے ”کولٹریوگو“، ”لامرتین“، ”نویٹسکیو“، ”روسو“، ”کوندورسے“ اور ”ولٹی“ کی تحریروں کے ترجمے کیے۔ اس کے علاوہ انھوں نے جو کچھ لکھا، اس میں اخباری مقالوں اور مضمون چھوڑ کر مندرجہ ذیل تحریریں اور کتابیں اہم ہیں۔

۱۔ دیوان مرتب — اس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔

۲۔ حبِ وطن کے موضوع پر ان کی ایک نظم ”واویلا“ اور دوسری ایک نثر کی کتاب ”رویاء (خواب)“ ہے۔ — ”واویلا“ میں شاعر مادرِ وطن سے التجا کرتا ہے کہ اپنے سفید کفن پر سیاہ چادر ڈال لے، ایک ہاتھ کربلا کی طرف اور دوسرا روضہٴ رسول کی طرف پھیلا کر کھڑی ہو جائے اور باگاہِ الہی میں ان لڑائیوں کی فریاد کرے جو ترکی کی سرزمین پر لڑی گئیں اور جن میں سے ایک ایک لڑائی بدروین کے معرکے سے کم نہ تھی۔ اس نے یہ دکھایا ہے کہ سلطنت کی تاریخ میں ترکوں کا خون کس کس طرح سے بہا یا گیا اور کن کن شہیدوں نے اپنے وطن کی زمین کو اپنے خون سے سیرجیا۔ یہ ستعارہ اب بہت پامال ہو چکا ہے مگر اس زمانے میں نیا تھا اور نامتو کمال نے اپنی شدتِ جذبات سے اس میں جان ڈال دی۔ — ”رویاء“ میں اسے مادرِ وطن کی تصویر یہ نظر آئی کہ ایک عظیم انسان ہستی رنموں سے چور کفن میں لپیٹی ہوئی چلا رہی ہے۔ وہ درد سے بیتاب ہے مگر اپنے بچوں کو سینے سے چٹائے ہوئے ہے۔“ نامتو کی اس تحریر میں بلا کا زور ہے اور طبیعت کا جوش ہے کہ کسی طرح قابو میں نہیں آتا۔ اس میں اس دن کی آرزو کی بے چین کر دینے والی تڑپ ملتی ہے جس کا آنا برحق ہے۔ جب مادرِ وطن کی بیڑیاں کٹ جائیں گی، رجعت و استبداد کے گھور اندھیرے میں نوجوان ترکوں کے قلبِ دہن میں اس کتاب کے مطالعے سے چراغِ جل اٹھتے ہوں گے۔ اس کتاب کے متعدد ادیشن قاہرہ اور

۱۔ خالہ ادیب خانم، ”ترکی میں مغرب و مشرق کی کشمکش“ ص ۱۷۶

۲۔ ایضاً، ص ۱۷۷ - ۱۷۸

استنبول میں پچھے۔

۳۔ برق ظفر۔ قیصر کے کی شکل میں ایک طویل نظم ہے اور قسطنطنیہ پر ترکوں کے قبضے سے متعلق ہے۔ ۱۸۷۲ء میں لکھی گئی تھی۔

۴۔ کمال نے چھ ڈرامے لکھے اور ڈرامہ نگاری کی حیثیت سے اسے بڑی کامیابی حاصل ہوئی، ہم اسے ترکی ڈرامے کا بانی کہہ سکتے ہیں۔ آجل تضا (Edjel-i-Kadā) ترکی کا پہلا قومی ڈرامہ ہے، یہ ۱۸۷۱-۷۲ء میں شائع ہوا، اسے نامق کمال اور اس کے دوست ابوالضیاء توفیق نے مل کر لکھا تھا لیکن اس پر نامق کا نام نہیں ہے، اس کے بعد اس نے خود اپنی صلاحیت کو آزمایا اور چھ ڈرامے لکھے: (۱) وطن۔ پہلی بار ۱۸۷۲ء میں شائع ہوا اور اس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ یورپ کی مختلف زبانوں میں اس کے ترجمے چھپے اور مقبول ہوئے۔ (۲) زوالی چو جوک (غریب بچہ)۔ تین ایکٹ کا یہ ڈرامہ ۱۸۷۳ء میں چھپا۔ اس میں یہ دکھایا گیا ہے کہ بچوں پر والدین کے سخت رویے کا کیا اثر ہوتا ہے اور شادی کے روایتی طریقے کے کیا نتائج ہوتے ہیں۔ اس ڈرامے میں نامق نے آزادی نسواں کے موضوع کو بھی پیچھا کیا ہے۔ (۳) عاکف ہے۔ اس میں پانچ ایکٹ ہیں، ۱۸۷۴ء میں شائع ہوا، اس ڈرامے میں ایک بربر کے ایک بنامیاز افسر کی سب الوطنی کی کہانی بیان کی گئی ہے اور اس کے مقابلے میں اس کی بیوی کی بے وفائی کا تذکرہ ہے۔ (۴) شہنشاہ (۱۸۷۵ء)۔ پانچ ایکٹ کے اس ڈرامے کی بنیاد غالباً میلٹ کے پلاٹ پر رکھی گئی، اس میں خصوصیت سے سمورت کے جذبہ انتقام کی آہنی عکاسی ملتی ہے۔ اور استبداد و مطلق العنانی کے خلاف بغاوت کو ضروری اور بڑا جت دیا گیا ہے۔ (۵) جدل الدین خوارزم شاہ۔ پانچ ایکٹ کے اس رومانی امیہ کو تاریخ ایران کے ایک واقعہ کی بنیاد پر لکھا گیا ہے، تاریخ اشاعت ۱۸۷۵ء ہے اور اس کا شائع وہی ہے جو کہ مرہوگو کے کرامویل کا ہے۔ اس کے بارے میں ترکی کے ادیبان قدیم کا خیال ہے کہ اس میں ترکی کی ادبی رومانیت معراج کو پہنچ گئی ہے۔ سلطانین عثمانی کے نظام حکومت کے خلاف ایک پرجوش سدائے احتجاج بھی اس میں ملتی ہے، اس لیے اس پر سنسنے سے ہمیشہ پابندی قائم کی۔ (۶) ۱۸۷۵ء میں ہی کا لکھا ہوا ایک ڈرامہ کارا میللا

(Kara Belā) بھی ہے۔ اس ڈرامے میں کوئی سیاسی رجحان نہیں ملتا، بس ہندوستان کے ایک بادشاہ کی بیٹی کی داستانِ عشق ہے جس کا انجام المناک ہوتا ہے، کارا بیلہ کے معنی سیاہ بختی کے ہیں۔

نامق کمال کے ڈراموں میں رومانیت کا عنصر غالب ہے، اسی لیے اس کے مکالمے جوش جذبات سے بھرپور ہیں، حب وطن کی گرمی زیادہ ہے اور رنجی و روایتی اداروں پر خواہ وہ سیاسی ہوں یا سماجی، سخت حملے ہیں، وہ اپنے ڈراموں کے ذریعے اپنے عوام کو بیدار کرنا اور باشعور بنانا چاہتا تھا۔ وہ اپنے قاریوں کے مزاج سے واقف ہے اور اس پرپوری قدرت رکھتا ہے کہ انہیں کس طرح اپنی گرفت میں رکھے۔

۵۔ نامق کمال کے دونوں (۱) سرگزشت علی بے اور جزمی (Djezmi) بہت مشہور ہوئے۔ ان دونوں ناولوں کا اثر نوجوان ترکوں پر بہت گہرا پڑا۔ بعد کے ناول نگاروں نے بھی انہیں نمونے کے طور پر اپنے سامنے رکھا۔ سرگزشت علی بے ایک امیرزادے کی عبرت ناک داستانِ حیات ہے جو بیوی کو چھوڑ کر ایک طوائف کے عشق میں تباہ ہوتا ہے لیکن بیوی مرتق وفا و شرافت بن کر اس کو تباہی سے بچانے کی ہر ممکن کوشش کرتی ہے اور اس راہ میں کسی قربانی سے دریغ نہیں کرتی۔ جزمی کریمیا کے عادل گیرانی کی داستانِ معاشقہ ہے جو سولہویں صدی میں (جب وہ ایران میں قید تھے) شہنشاہ ایران کی بیٹی کی محبت میں مبتلا ہو گئے تھے، یہ تاریخی ناول ہے اور تاریخی واقعات پر مبنی ہے، اس میں بین اسلامی خیالات بہت واضح ہیں۔ یہ دونوں ناول علی الترتیب ۱۸۷۴ء اور ۱۸۸۰ء میں لکھے گئے۔

۶۔ تاریخی مصنفات میں سے کمال کی کتابیں قابل ذکر ہیں :

(۱) اوراق پریشاں جو چار حصوں میں ہے، چار مسلم مشاہیر کے سوانح حیات پر مشتمل ہے۔ صلاح الدین ایوبی، سلطان محمد دوم، سلیم اول اور امیر نوروز بے۔ (۲) دورِ استیلا، (۳) کنیرا، ہنگری کے قلعہ کنیرا (Canisza) پر قبضے کی داستان۔ (۴) مدخل۔ قدیم روم کی تاریخ اور ۱۰۴۶ء تک تاریخ اسلام جو مجوزہ تاریخ سلطنت عثمانیہ کی تمہید کے طور پر لکھی گئی۔ یہ تاریخ مکمل نہ ہو سکی۔ نامق آغاز سلطنت سے لے کر سلطان سلیم اول کی وفات

(۱۵۲۰ء) تک ہی لکھ پائے تھے کہ فرمان شاہی پہنچا کہ یہ کتاب نہ لکھی جائے، اسی دن نامق نے داعی اجل کو لبیک کہا!

عہدِ تنظیمات میں یا اس سے پہلے ترکی میں جن لوگوں نے لبرل خیالات کی اشاعت کو اپنی زندگی کا مقصد بنایا، ان میں سے کوئی بھی بحیثیت مفکر یا بحیثیت ایک ہرولعزیز اور مقبول مصنف نامق کے مقابل نہیں ٹھہر سکتا۔ اس کی زندگی سراسر شہادت تھی۔ اپنے خیالات و افکار کی خاطر کبھی اُس نے قید کی مصیبت بھیلی، کبھی جلا وطنی کی صعوبت برداشت کی، مگر اس کی ہمت، بائکین اور آن بان میں ذرا بھی فرق نہیں آیا۔

کہا جاتا ہے اور بڑی حد تک یہ صحیح بھی ہے کہ ترکی میں لبرل ازم کے مسئلہ پر جس عالمانہ اور فکرائے انداز میں نامق کمال نے بحث کی اس طرح کسی مصنف یا مفکر نے نہیں کی، یہ اور بات ہے کہ بعض معاملات میں اُن ذہنی الجھنوں کا وہ بھی شکار ہو گیا جن میں عہدِ تنظیمات کے اکثر ادیب اور سیاست دان مبتلا تھے۔ نامق نے اپنی تحریروں میں سلطنتِ عثمانیہ کے اسبابِ زوال، ترک معاشرے کے انحطاط، اس کی روک تھام کے طریقوں اور اس کے لیے فوری اقدامات پر بڑی تفصیل سے لکھا۔ اُس کے خیال میں ترکوں کے زوال کے اسباب معاشی اور سیاسی تھے، ان اسباب کو تعلیم و تہذیب کے مسائل حل کر کے دور کیا جاسکتا تھا اور اس راہ کا پہلا قدم یہ تھا کہ ترکی میں دستوری حکومت قائم کی جائے۔ ان کے خیال میں تنظیماتی اصلاحات کے بانیوں نے کبھی اس بات پر غور نہیں کیا کہ اصلاحات کے پائدار دستوری تحفظ کے لیے ضروری ہے کہ ترکی کے سیاسی نظام کی بنیاد عوام کے اس حق پر رکھی جائے کہ انھیں حکومت پر

۱۔ نامق کمال کی تصنیفات کی یہ فہرست انسائیکلو پیڈیا آف اسلام سے لی گئی ہے۔ نیازی برکس اپنی کتاب *The Development of Secularism in Turkey* (مطبوعہ ۱۹۶۴ء) میں کہتے

ہیں کہ نامق کمال کی کتابوں اور تحریروں کا کوئی مکمل سیٹ اب تک شائع نہیں ہوا۔ استنبول میں ۱۹۱۱ء میں *(Makalât-i-Siyasiye ve Edebiye)* مقالہ سیاسی و ادبی

کے عنوان سے ان کے چند مقالات کا مجموعہ شائع ہوا تھا۔ ۱۹۳۸ء میں نامق کمال و انجاءِ عبرت کے عنوان سے ان کے بعض مضامین یکجا کر کے شائع کیے گئے۔ ان کے علاوہ بعض کتابوں میں نامق کی تحریروں کے اقتباسات مل جاتے ہیں۔

کنٹرول رکھنے کا اختیار ہے پھر یہ بھی ٹھیک نہیں کہ مقننہ، انتظامیہ اور عدلیہ کے سارے اختیارات ایک ہی جگہ مرکوز ہوں، نامق کے خیال میں تنظیمات کی ناکامی کا ایک بڑا سبب یہی تھا۔ اس سے ترکی کے معاشی مسائل بھی حل نہیں ہوئے، اسی رخنے سے یوروپ کی بڑی طاقتوں کو مداخلت کا موقع ملا، ان تمام امور کی پوری ذمہ داری ترکی کی غیر نمایندہ حکومت پر تھی، اگر دستوری اصلاحات کے حکومت کا ڈھانچہ بدل دیا جاتا تو ترکی کی حکومت کو یوروپی طاقتوں سے بٹلنے میں سانی ہوتی۔

صورتِ حال کے اس تجربے کا منطقی تقاضا یہ تھا کہ نامق بھی یہ بتائیں کہ مطلوبہ نظام سیاسی کی نوعیت کیا ہونی چاہیے۔ اسی تقاضے کے جواب میں انھیں اپنی لبرل ازم کی بنیاد انسان کے فطری حقوق کے نظریے پر قائم کرنی پڑی سلطنت عثمانیہ کے قدیم اور فرسودہ اداروں کے دیکھتے ہوئے یہ خیال عام ہو گیا تھا کہ اس سلطنت کے تار و پود کا بکھر جانا ناگزیر ہے۔ کمال کا خیال تھا کہ ایک زوال آئندہ معاشرہ اور انحطاط پذیر مملکت میں صحت و توانائی لائی جاسکتی ہے بشرطیکہ فطری اصولوں کے مطابق اس کے نظم و نسق کو چلایا جائے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ کسی شخص کو یہ حق نہیں کہ دوسروں پر بغیر ان کی مرضی کے حکومت کرے اور انھوں نے یہ ثابت کیا کہ جس حکومت کی بنا محکموں کی رضامندی پر نہ ہو وہ لازمی طور پر استبدادی حکومت بن جاتی ہے۔ آزادی انسان کا فطری حق ہے اور اس حق کا تقاضا ہے کہ ہر شخص اس کی حفاظت کے لیے لڑے اور بڑی سے بڑی قربانی دینے کے لیے تیار رہے۔ نامق عوام کی سادہ منشی (اقتدار اعلیٰ) کے حامی اور مبلغ تھے اور کہتے تھے کہ عوام اپنے اس حق کو کسی صورت میں استعمال کر سکتے ہیں، بس یہ یاد رکھنا چاہیے کہ حکومت کی بہترین شکل وہی ہے جس میں حقوق انسانی کے لیے کم سے کم خطرہ ہو۔

(باقی)

عرب قومیت کا تصور

اور

ساطع الحصری

(۲)

محمد راشد صاحب

شریف حسین کی ناکامی کے بعد جزیرہ نماے عرب پر مغربی طاقتوں کا تسلط ہو گیا۔ مسلمانوں کی ایک بڑی جماعت نے شریف حسین کو اس کا ذمہ دار قرار دیا، بلکہ اس کو ملک و قوم کی خیانت اور ضمیر فریشتی کا ملزم ٹھہرایا۔ ساطع الحصری شریف حسین کی مدافعت میں کہتے ہیں۔ پہلی جنگ عظیم میں ترکوں کا اتحاد یوں کے خلاف جرمنی کا ساتھ دینا اور جرمنی کا شکست کھانا ایسے واقعات تھے جنہوں نے برطانیہ اور فرانس کے اس علاقے پر قبضہ کرنے کے لیے پوری طرح زمین ہموار کر دی تھی۔ شریف حسین کی بغاوت سے پہلے ان دونوں ملکوں کے درمیان عرب ممالک کی تقسیم کا نقشہ بن چکا تھا اور اس سلسلے میں معاہدہ بھی ہو چکا تھا، اس لیے اس علاقے کی تقسیم یا غلامی کے لیے شریف حسین کو ذمہ دار ٹھہرانا علمی اعتبار سے صحیح نہیں ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ سامراجی طاقتوں کی نگاہیں ان علاقوں پر عرصہ دراز سے ہی ہوئی تھیں اور انھیں کسی مناسب موقع کا انتظار تھا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ۱۸۸۲ء میں خدیو عباس کے خلاف عربی پاشا کی قیادت میں مصر میں جو انقلاب آیا وہ خالص عوامی انقلاب تھا جس میں عوام نے اپنے حقوق کے لیے خدیو کے خلاف بغاوت کی تھی، لیکن انگریزوں نے اقلیت کی حفاظت اور امن عامہ کا بہانہ کر کے مصر پر قبضہ کر لیا۔ اس کا یہ مطلب تو نہیں ہے کہ عربی نے غلط قدم اٹھایا یا وہی ملک کی غلامی کا سبب بنا۔ اس میں شک نہیں کہ عربی پاشا کو سیاسی ناکامی ہوئی اور ملک انگریزوں کا غلام ہو گیا لیکن اس کے باوجود مصر کی جدید تاریخ میں عربی کا نام ایک عظیم لیڈر اور محب آزادی کی حیثیت سے لیا جاتا ہے۔ چنانچہ حصرت نے شریف حسین کی حمایت میں جو کچھ کہا ہے وہ بڑی حد تک صحیح ہے۔

عرب علاقوں کی تقسیم اور ان پر انگلستان، اٹلی اور فرانس کا تسلط ہونے کے بعد عرب قومیت سے متعلق جو نئے مسائل پیدا ہوئے، سامع المحصری ان کے بارے میں لکھتے ہیں۔ بہر صورت شریف حسین کے زوال کے بعد خود ترکی میں جو عرب قومیت کا بہت بڑا مخالف تھا، ایک ایسا انقلاب آیا کہ خلافت عثمانیہ اور خلافت اسلامیہ کے نعرے لگانے والوں کے منہ بند ہو گئے۔ اس طرح اس تحریک کی راہ سے ایک رکاوٹ تو بڑی حد تک دور ہوئی لیکن اس کے بعد جو دوسری رکاوٹیں پیدا ہوئیں وہ عربوں کے مستقبل کے لیے اور زیادہ خطرناک تھیں۔ جو علاقے برطانیہ، فرانس اور اٹلی کے ماتحت تھے ان میں وہی سماجی ڈھانچہ نظام حکومت اور طریق تعلیم رائج تھا جو ان حکمران ملکوں میں تھا۔ اس طرح ان علاقوں کے عربوں میں تہذیبی وحدت کا رشتہ کمزور ہو گیا۔ پھر سامراجی حکومتوں نے ہر جگہ مقامی خصوصیات کو ابھارنے کی کوشش کی۔ اس طرح عرب قومیت کی کوئی حقیقی بنیاد نہیں رہی اور اس کا تصور فلسفیانہ موثر گائیڈ کا شکار ہو گیا۔ آج بھی کم و بیش یہی صورت حال ہے۔ ۱۹۲۰ء کے بعد عرب مفکرین نے مختلف اوقات میں قومیت کی جو تعریفیں پیش کیں ان میں زیادہ تر مغربی علماء

اور مفکرین کی روح و فکر کا رفرما تھی، اس لیے قومیت کا مسئلہ بھی دوسرے فلسفیانہ مسائل کی طرح اُبھتا اور پیچیدہ ہوتا گیا۔ ہر علاقے کے لوگ اُس کی الگ الگ تعریف پیش کرتے جس کی وجہ سے اصل مسئلہ سے لوگوں کی توجہ ہٹ جاتی اور جزئی مسائل میں بحثوں کا سلسلہ شروع ہو جاتا۔ ہر عرب مفکر کسی مغربی مفکر کا سہارا لے کر قومیت کی تعریف کرتا اور چونکہ مغربی مفکرین قومیت کے بارے میں مختلف تصورات اور نظریات کے علمبردار تھے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ ہر علاقے اور ہر دور کے علماء اور متعین اپنے قومی مفاد کو سامنے رکھ کر قومیت کی تعریف کرتے تھے اس لیے عربوں کا تصور قومیت بھی ایک خواب پریشان بن کر رہ گیا۔ ساطع الحصری نے اس حقیقت کی طرف اپنی تصانیف میں بارہا اشارہ کیا ہے۔ اس لیے جب وہ قومیت کی تعریف کرتے ہیں تو پہلے مغربی مفکرین کے نظریات پیش کرتے ہیں پھر ان کا تنقیدی جائزہ لیتے ہیں۔

حصری نے عربی زبان و ادب، تہذیب و ثقافت، تاریخ و فلسفہ کا گہرا مطالعہ کیا تھا، دوسری طرف ہر دور کے مغربی علماء اور مفکرین کے نظریات و تصورات پر بھی ان کی نظر تھی۔ اسی لیے ان کے قومی نظریات میں اعتدال اور حقیقت پسندی نظر آتی ہے۔ عرب قومیت کے سلسلے میں ۱۹۲۰ء کے بعد جو اہم مسئلہ وجود میں آیا وہ عرب حکومتوں کے اتحاد یا عربوں کی وحدت کا تھا۔ عربوں کے یہی مسئلہ مختلف مفکرین اور علماء کے درمیان موضوع بحث رہا اور یہی قومیت کی ان تعریفوں کا جو اس دوران میں پیش کی گئیں، محور تھا۔ حصری نے جہاں قومیت کے اہم عناصر کی نشاندہی کی ہے اس میں عربوں کی سیاسی وحدت کو سانی اور ثقافتی وحدت کے ساتھ ساتھ ان کی زندگی کے لیے ضروری قرار دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ عربوں کی قومی وحدت ایک حقیقت ہے، کوئی فلسفیانہ مسئلہ نہیں ہے جس پر بحث و مباحثہ کیا جائے اور اس کے لیے دلائل پیش کیے جائیں، چنانچہ وہ لکھتے ہیں۔

ہر وہ شخص جو عربوں کے اتحاد یا وحدت کو غیر ملکی نظریہ تصور کرتا ہے وہ لوگوں کو دھوکے میں ڈالنا چاہتا ہے اور خود بھی دھوکے کا شکار ہے۔ ہم کو یہ بات پوری طرح جان لینی چاہیے کہ عربوں کی وحدت کا تصور بالکل فطری اور قدرتی ہے۔ عرب سماج ایک اکائی ہے جس کی

بنیاد عربوں کی زبان، ان کی عظیم اور درخشاں تاریخ، ان کے ملک کے جغرافیے پر قائم ہے۔ یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ عربوں کی وحدت کا تصور انگریزوں کی دین ہے۔ یہ بات اسی وقت صحیح ہوگی جب کہنے والا یہ ثابت کر دے کہ انگریزوں نے عربی زبان، عربی تاریخ و ثقافت اور عرب کی جغرافیائی صورت حال کو پیدا کیا۔ حقیقت یہ ہے کہ عربوں کے اتحاد یا وحدت کا تصور ان کی اجتماعی زندگی کے دھارے سے پیدا ہوتا ہے، اس کا تعلق سطحی نظریات، اذکار سے نہیں ہے۔ عربوں کی وحدت ایک حقیقت ہے جو ان کے ضمیر میں پنہاں ہے۔ اب ایسے حالات پیدا ہو گئے ہیں کہ یہ حقائق، نظر عام پر آئیں گے اور ایک ایسے طوفان کی شکل میں آئیں گے جسے دبایا نہیں جاسکتا۔

جہاں تک نفس قومیت کا مسئلہ ہے اس کے بارے میں وہ کہتے ہیں :

قومیت لوگوں کے رگ و ریشہ میں بسی ہوئی ہوتی ہے اور جب بعض مخصوص حالات پیدا ہو جاتے ہیں تو وہ ابھر آتی ہے۔ اس وقت بعض لوگوں کو یہ شبہ ہوتا ہے کہ فلاں واقعے سے اُس علاقے میں قومیت کی تحریک پیدا ہو گئی۔ حقیقت یہ ہے کہ حالات اور حوادث قومیت کو ابھارتے ہیں نہ کہ اسے پیدا کرتے ہیں جیسے کہ سائنس نے بھاپ کی طاقت کو ظاہر کیا نہ کہ پیدا کیا۔ اسی طرح ذرہ میں جو عظیم قوت پنہاں ہے سائنس اس کا انکشاف کرتی ہے اور اس سے فائدہ اٹھانے کے ذرائع اور وسائل مہیا کرتی ہے۔ اب تک کسی نے یہ نہیں کہا کہ سائنس ذرہ کی طاقت کو پیدا کرتی ہے۔

اٹھارویں صدی کے بعد دنیا کے مختلف علاقوں میں کچھ ایسے سیاسی اور سماجی مسائل پیدا ہوئے جن کی وجہ سے مختلف قومیں ابھریں اور ایسی طاقت بن کر ابھریں کہ اُس علاقے کا سیاسی اور سماجی ڈھانچہ بالکل بدل گیا گویا سیاسی اور سماجی حالات قومیت کے ظہور کا سبب بنتے ہیں نہ کہ اسے وجود میں لاتے ہیں۔ اسی طرح تاریخی قومیں قوموں کو جنم نہیں دیتی ہیں بلکہ ان کے سیاسی اور سماجی ڈھانچے کی تشکیل میں معاون اور محرک ہوتی ہیں۔^۱

۱۔ اراد احادیث فی القومیۃ والوطنیۃ : ساطع الحمصری ص ۸۵ - ۸۶

۲۔ ماہی القومیۃ : ساطع الحمصری ص ۱۸۴

جہاں تک قومیت کے سیاسی اور فکری انداز میں رونما ہونے کا تعلق ہے، عصری اس کے بارے میں لکھتے ہیں :

سب سے پہلے جس ملک میں قومیت سیاسی اور فکری تحریک کی شکل میں نمودار ہوئی اور اس نے علمی رنگ اختیار کیا وہ جرمنی تھا، اس کے کچھ اسباب ہیں۔ اٹھارویں اور انیسویں صدی میں جرمنی علم و ادب کے میدان میں بہت آگے تھا لیکن سیاسی لحاظ سے اس کی حالت بہت اچھی نہیں تھی۔ اس کے بہت سے علاقے دوسرے ممالک کے قبضے میں تھے اور ان میں جغرافیائی اور لسانی روابط کا محض ایک ہندلہ سا احساس تھا۔ جب ان کے اندر علمی اور ادبی شعور کے ساتھ سیاسی شعور بڑھتا ہوا یعنی انھیں اپنی سیاسی بد حالی کا احساس پیدا ہوا تو انھوں نے اس سے سیاسی محرک کا کام لیا اور قومیت کی اس انداز میں تعریف و توضیح کی کہ اس کے مختلف علاقوں کے بٹنے والے سوام ایک سیاسی وحدت کے دائرے میں آجائیں۔ چونکہ جرمنی میں سائنس و فلسفے کا پہلے ہی مروج ہو چکا تھا اس لیے جب وہاں قومیت کی تعریفیں پیش کی گئیں اور اس کے اجزائے ترکیبی پر بحثیں ہوئیں اُس وقت اُس کا فلسفیانہ رنگ میں رنگ بانا ایک قدرتی بات تھی۔ جرمن علماء اور مفکرین کے نظریات اور تصورات کے گہرے اثرات یورپ کے دوسرے ملکوں پر پڑے جن کی وجہ سے مختلف علاقوں میں بہت سی نئی قومیتوں کا ظہور ہوا اور ان کی بنیاد پر حکومتوں کی تشکیل ہوئی، اس طرح یورپ کا باہمی نقشہ ہی بدل گیا۔^۱

جرمن مفکرین نے قومیت کے جو بنیادی عناصر قرار دیے تھے بعد میں عرب مفکرین اور علماء نے بھی انھیں کو اپنایا، قومیت کے اجزائے ترکیبی جن پر جرمن مفکرین کا تقریباً اتفاق تھا یہ ہیں :

۱۔ زبان کی وحدت

۲۔ تاریخ کی یکسانی

۱۔ مابہی القومیۃ : ساطع الحمیری ص ۱۲

۲۔ المحاضرة الافتتاحية : ربيع الحمیری ص ۱۲

۳۔ ارادہ اور عزم کی مطابقت۔

۴۔ جزائی صورت حال

ظاہر ہے یہ تمام عناصر عربوں میں بدرجہ اتم موجود ہیں، جہاں تک زبان کی وحدت کا تعلق ہے مراکش سے لے کر خلیج عربی تک عربی زبان ہی عوام کی مادری زبان ہے۔ دوسرے اسلام کے بعد سے بیسویں صدی تک عربوں کی تاریخ کا ایک ہی دھارا تھا سب عرب علاقوں کے لوگوں نے مل کر ایک عظیم تاریخ اور ایک مستحکم تمدن کی بنیاد رکھی اور یہ عربی تاریخ اور عربی تمدن کے نام سے موسوم ہے۔ اس میں ہر جگہ کے لوگوں کی مشترکہ کاوشیں کار فرما رہی ہیں۔ یہ علاقے جو آج ایک سیاسی کشمکش سے دوچار ہیں اور آزادی جیسی عربیہ نعمت سے محروم ہیں یقیناً ان کی مشترک خواہش ہوگی کہ وہ متحد ہو کر سامراج کا مقابلہ کریں اور آزادی کی فضا میں سانس لیں۔

چوتھے ان علاقوں کی جو جزائی صورت حال ہے اس کے بارے میں کوئی بھی نہیں کہہ سکتا کہ یہ سرحدیں جو آج نظر آتی ہیں کسی لحاظ سے بھی معقول ہیں، لبنان، شام، عراق، اردن، فلسطین، کویت، قطر، سعودی عرب، مصر، سیڈان، مراکش، تیونس، الجزائر جس طرح ایک دوسرے سے وابستہ ہیں۔ ان کا باہمی اتحاد ایک فطری امر ہے اور یہ مصنوعی سرحدیں عارضی نشانات سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی ہیں، گویا مصری عرب ممالک کو ایک جسم سے تعبیر کرتے ہیں جس کے اجزاء ایک دوسرے کا تکملہ کرتے ہیں۔

ایک طرف تو عرب علاقوں میں مختلف سیاسی سرحدیں قائم کر دی گئی تھیں، دوسری طرف یہ کوشش جاری تھی کہ یہ سرحدیں مستحکم ہو جائیں۔ اس کے لیے مختلف قوتیں کام کر رہی تھیں جن کا صرف یہ مقصد تھا کہ وہ عناصر جن کی بنیاد پر عربوں کی وحدت قائم ہو سکتی ہے ان کو ختم کر دیا جائے یا ان کے وجود سے انکار کیا جائے۔ ساطع الحصری اس سلسلے میں لکھتے ہیں :

عرب ممالک میں کچھ ایسے سیاسی رہنما اور حکام کی جماعت پیدا ہو گئی تھی جو موجودہ صورت حال سے وابستہ رہنا چاہتی تھی بلکہ اُسے باقی رکھنے کی کوشش کر رہی تھی اور جو تحریک موجودہ

صورت حال کے ختم ہونے کے لیے اٹھ رہی تھی اس میں رکاوٹ ڈالتی تھی۔ اندرونی تو دشمن عناصر کے ساتھ خارجی عناصر بھی شریک ہو گئے۔ سامراجی حکومتوں نے ہمیشہ یہ اندیشہ محسوس کیا کہ عربوں کا اتحاد ان کے مقاصد کو ختم کر دے گا۔ اس لیے انھوں نے یہ کوشش شروع کر دی کہ ان علاقوں کے لوگوں میں کچھ ایسے شدید اختلافات پیدا کر دیئے جائیں کہ ان کے آپس میں ملنے کا کوئی امکان نہ رہے اور عرب قومیت کی تحریک کا خاتمہ ہو جائے۔

فرانس اس کوشش میں بہت پیش پیش تھا۔ اس نے عرب قومیت کے خلاف مستقل ہم چلائی اور یہ تصور پیدا کرنا شروع کر دیا کہ لبنان کے عرب شام کے عربوں سے بالکل مختلف ہیں کیونکہ وہ اصلاً فینقی ہیں جن کا عرب نسل اور عرب تمدن سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔ یہ لوگ یورپ کے مختلف علاقوں سے ہجرت کر کے یہاں آئے اور آباد ہو گئے۔ ان کی اکثریت فرانس کی رہنے والی تھی۔ اس نظریے کی تبلیغ و اشاعت فرانس اپنے دور اقتدار میں اسکولوں اخباروں اور ریڈیو کے ذریعے مسلسل کرتا رہا۔ اس نظریے کے اکثر مبلغ وہی عرب تھے جن کی تعلیم فرانس میں ہوئی تھی اور فرانسیسی ادب و ثقافت کی سطحی معلومات حاصل کرنے کے بعد وہ فرانس کے شہزادی ہو گئے تھے۔ اس میں شبہ نہیں کہ فرانس کو اس مقصد میں کچھ کامیابی حاصل ہوئی اور اس کی پروردہ جماعت مقامیت اور علاقیت کی علمبردار ہو کر عرب قومیت کی شدید مخالفت کرتی رہی، لیکن اس کے ساتھ ساتھ ایک ایسی جماعت بھی پیدا ہو گئی تھی جو ان تفریبی رجحانات کا جرم کو مقابلہ کرتی رہی اور وہ عربوں کو ذہنی اور فکری محاذ سے قریب لانے میں کامیاب رہی۔ مقامیت اور علاقیت کے علمبرداروں نے بڑی حد تک فرانس کے مشہور فلسفی اور ماہر اہتمامیات رینان کے نظریہ قومیت کو اپنایا، حصری اس کے بارے میں کہتے ہیں :

رینان نے ۱۸۸۲ میں ایک لکچر ”قومیت کیا ہے“ کے عنوان سے دیا۔ جس کے بارے میں اس کا خیال تھا کہ وہ اس کا علمی شاہکار ہے۔ اس لکچر کو رینان نے بڑے غور و مطالعہ کے بعد مرتب کیا تھا اور اس میں اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی تھی کہ جزائی

۱۔ نشۃ الفکر القومیۃ : مطبع الحصری ص ۲۱۲

اورسانی عناصر کی قومیت کی تشکیل میں بہت زیادہ اہمیت نہیں ہے بلکہ اصل چیز لوگوں کی خواہش اور ارادہ ہے یعنی کس ملک یا قوم سے اسحاق کی بنیاد لوگوں کی مشترکہ خواہش ہے؟ یہ نظریہ علمی انداز میں پیش کیا گیا تھا لیکن اس کا مقصد محض سیاسی تھا۔ رینان یہ جانتا تھا کہ فرانس کے بعض علاقے دراصل جرمنی کے جز تھے اور ان کی زبان بھی جرمن تھی۔ فرانس نے ان پر بہ زور شمشیر قبضہ کر لیا تھا اور جرمنی کا مسلسل مطالبہ تھا کہ وہ اسے واپس کر دیئے جائیں۔ رینان نے اسے پیش نظر رکھتے ہوئے قومیت کے اجزائے ترکیبی کا ایک نیا تصور پیش کیا۔ جس کے اعتبار سے یہ علاقے فرانس میں شامل کیے جاسکتے تھے۔ اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اگرچہ ان علاقوں کی زبان جرمن ہے لیکن ان کے باشندے فرانس کے ساتھ رہنا چاہتے ہیں، اس لیے ان کی قومیت فرانسیسی ہے نہ کہ جرمن۔ رینان کے اس لکچر کا اثر یورپ کے دوسرے مفکرین پر اس قدر ہوا کہ وہ اس پر آنکھ بند کر کے ایمان لے آئے۔ میں بھی عرصہ تک رینان سے متاثر ہو کر اس کا ہم خیال ہو گیا تھا لیکن بعد میں جب مجھے حقیقت کا علم ہوا تو میں نے اپنے خیالات کی اصلاح کی۔

اس طرح رینان نے قومیت کے دو اہم عنصر زبان اور جغرافی صورت حال کا سرے سے انکار کر دیا۔ رینان کے اس قومی نظریے کو بہت سے عرب مفکرین نے بھی اپنا لیا اور وہ اس تصور کا مذاق اڑانے لگے کہ زبان بھی قومیت کا ایک بنیادی عنصر ہے۔

مصر کے مشہور ادیب اور ناقد ڈاکٹر طحسین عرصہ تک رینان کے قومی نظریے کے ترجمان کی حیثیت سے عرب ممالک میں لوگوں کو گمراہ کرتے رہے۔ ۱۹۳۸ء میں بیروت کے ایک رسالے میں انھوں نے ایک مضمون شائع کرایا۔ جس میں وہ کہتے ہیں :

اگر زبان کی قومیت کے سلسلے میں کچھ بھی اہمیت ہوتی تو بلجیم، سوئٹزرلینڈ، امریکہ، برازیل، پرتگال الگ الگ ملک نہ ہوتے۔ یعنی اگرسانی بنیاد پر قومیت کی تشکیل ہوتی تو ان میں سے بہت سے ممالک کا آج وجود بھی نہ ہوتا۔ حصری نے طحسین کا بڑے عالمانہ انداز میں جواب دیا اور ان ملکوں کی سیاسی صورت حال کا جائزہ لیتے ہوئے یہ بتایا کہ

۱۔ محاضرات فی نشوء الفکرۃ القومیۃ : ساطع الحصری ص ۵۸

اگر ایک طرف ان ملکوں کی مثال ہے تو دوسری طرف ایسی مثالیں بھی پیش کی جاسکتی ہیں کہ مختلف علاقوں کا اتحاد صرف زبان کی بنیاد پر قائم ہے!

حصری نے اپنی متعدد کتابوں میں زبان کے عنصر کو قومیت کی روح قرار دیا ہے اور اس مدلل طریقے سے بحث کی ہے کہ فوجان طبقے کے ذہن سے تمام شکوک و شبہات رفع ہو گئے۔ اس میں شبہ نہیں کہ بیسویں صدی میں عربی زبان و ادب کی جو عظیم اُشان ترقی ہوئی اُسی کے بدولت تمام عرب مفکرین اور علماء ایک دوسرے سے قریب آئے۔ اس طرح لوگوں کا یہ عقیدہ اور پختہ ہوتا گیا کہ زبان ہی عربوں کے اتحاد کا سب سے موثر ذریعہ ہے اور اگر یہ کڑی ٹوٹی تو عرب قومیت اور عربوں کے اتحاد کا خواب ہمیشہ کے لیے ختم ہو جائے گا۔

زبان کی اہمیت کم کرنے اور عرب قومیت کے تصور کو کمزور کرنے کے لیے ایک اور کوشش کی گئی تھی یعنی عوامی اور مقامی زبانوں کو فروغ دینا اور انھیں علمی اور سرکاری زبان کی حیثیت سے تسلیم کرنا۔ اگرچہ اس پالیسی کی وجہ کچھ اور ظاہر کی گئی تھیں لیکن اس کا مقصد دراصل یہی تھا کہ عربی زبان کی مرکزیت ختم ہو جائے اور مقامی زبانیں مستقل حیثیت اختیار کر لیں۔ ساطع الحصری اس کے بارے میں لکھتے ہیں :

اس چیز کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ عربی زبان جو اس وسیع علاقے کی مشترک زبان ہے صدیوں تک بڑی بڑی دشواریوں سے دوچار رہی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب عربوں پر مصیبت کی گھڑیاں آئیں تو ان کا سیاسی شیرازہ بکھر گیا اور ان کی علمی اور اجتماعی زندگی جمود و تعطل کا شکار ہو گئی چنانچہ اس علاقے کے لوگوں کے درمیان زبان کا رشتہ بھی ڈھیلا ہو گیا کیونکہ علمی اور ادبی زبان کے انحراف کی وجہ سے مقامی بولیاں مستقل زبان کی صورت اختیار کرنے لگیں اور اس علاقے کے عوام کے درمیان افہام اور تفہیم کا اصل ذریعہ یعنی عربی زبان تنزل و انحطاط کا شکار ہوتی گئی۔ اگر صورت یہی رہتی تو عربی کا بھی وہی حشر ہوتا جو لاطینی کا ہوا کہ اصل زبان ختم ہو گئی اور اس کی جگہ بہت سی مقامی زبانیں مستقل حیثیت سے معرض وجود

میں آگئیں۔ اگر سہی حشر عربی زبان کا ہوتا تو عرب ہمیشہ کے لیے مختلف قوموں اور مختلف علاقوں میں بٹ جاتے اور صفحہ ہستی پر عرب قوم اور عرب قومیت کا نام بھی نہ رہتا۔

حصری نے جہاں زبان کو قومیت کی بنیاد قرار دیا ہے وہیں اُس نے یہ بھی واضح کر دیا ہے کہ زبان محض حروف و الفاظ کا مجموعہ نہیں ہے بلکہ اُس سے قوم کی صدیوں کی تاریخ وابستہ ہوتی ہے۔ یہیں عربوں کی تاریخ کا مطالعہ اس انداز میں کرنا چاہیے کہ ان کی زندگی کے ہر دور کی صحیح تصویر سامنے آجائے جس سے اچھے مستقبل کی تعمیر میں مدد ملے۔ تاریخ کے مطالعے کا یہ مقصد نہیں ہونا چاہیے کہ ہم ماضی کی طرف لوٹنے کو اپنا نصب العین بنالیں۔ بلکہ اس کا یہ مقصد ہونا چاہیے کہ ہمیں اپنی عظیم روایات کا پورا علم ہو کیونکہ یہ روایات ہی ہماری فنی زندگی کی ترقی کے لیے محرک کا کام دیں گی۔ دنیا کی زیادہ سے زیادہ ترقی یافتہ قوم کا بھی اپنے ماضی سے مضبوط رشتہ قائم رہتا ہے، ہوسکتا ہے کہ اسے اپنے ماضی قریب سے بعض سیاسی اسباب کی وجہ سے نفرت ہو، لیکن وہ تاریخ کی گہرائیوں میں جا کر اپنی قومیت کی بنیاد تلاش کرتی ہے۔ اسی لیے دنیا کی ہر قوم نے اپنے عظیم بزرگوں کے نام پر ادا اُسے قائم کیے، ان کے ناموں پر سرکاری اور عمارتیں تعمیر کیں، عجائب گھروں میں قدیم دستاویزوں کو محفوظ کیا، شاہراہوں اور تفریحی میدانوں میں ان کے مجسمے نصب کیے۔ یہ صرف اس لیے کیا جاتا ہے تاکہ عوام میں قومیت کا جذبہ محکم اصولوں اور عظیم روایات پر قائم ہو۔

عرب قومیت کو دبانے اور ختم کرنے کے لیے مقامی تحریکوں نے مختلف ذرائع اور وسائل استعمال کیے۔ چنانچہ انھوں نے عربوں کی شاندار تاریخ کو جو ان کے عظیم اُشان علم و ادب، تہذیب و تمدن کی داستان ہے، الگ الگ حصوں میں تقسیم کرنے کی کوشش کی جس کا صریح مقصد تھا کہ عربوں کی مشترک تاریخ کا تصور ختم ہو جائے اور ہر علاقہ اپنی محدود تاریخ کے مطالعے پر اکتفا کرے۔ چنانچہ لبنان میں مقامی تحریکوں کے علمبرداروں نے فنیقی تہذیب و تاریخ، مصر نوادہ ادباء اور مفکرین نے فراعنہ کی تہذیبی روایات کا سہارا لیا۔ اگر ان دونوں تہذیبوں

۱۔ ابن القویۃ : ساطع المحصری ص ۲۲۶

۲۔ ارادہ احادیث فی الوطیۃ والقویۃ : ساطع المحصری ص ۸۹۔ ۹۰

کے کچھ نشانات کھنڈروں، مورتیوں، نقش و نگار کے نمونوں کی شکل میں موجود بھی ہیں تو ان پر فخر تو کیا جاسکتا ہے لیکن علمی زندگی میں ان سے کچھ بھی فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا۔ حصری اس سلسلے میں اپنے ایک مصری دوست کے خیالات کا ذکر کرتے ہیں :

میں ایک بار اپنے ایک مصری دوست سے عربوں کے اتحاد کے بارے میں باتیں کر رہا تھا۔ گفتگو کے دوران میں میرے دوست نے مجھ سے ایک خاص انداز میں کہا: "جناب آپ یہ تو بتائیں کہ مسہ کا تعلق کس زمانے میں دوسرے عرب ممالک سے تھا؟ مصر کی ایک مستقل تاریخ اور تہذیب رہی ہے؛ مجھے اس پر تعجب نہیں ہوا کیونکہ مصر میں اس انداز سے عربوں کی تاریخ پڑھی اور پڑھائی جاتی تھی اس کا مجھے پورا علم تھا، صرف اسکولوں ہی میں نہیں بلکہ اعلیٰ علمی اداروں میں بھی تاریخ کے دوہی ادارے پر ساری توجہ مرکوز رہتی تھی :

۱۔ قدیم ذاعنہ کی تہذیب

۲۔ محمد علی اور اس کے بعد کا دور

ان دونوں دوروں کے درمیان مصر کی جو عظیم الشان تاریخ ہے اس کو بالکل نظر انداز کر دیا جاتا تھا۔ اس کو رومن تاریخ اور اسلامی تاریخ میں شمار کیا جاتا تھا۔ گویا مصر کے رومن عہد کی تاریخ اور اسلامی تاریخ کا تعلق غیہ نکی تاریخ سے ہے۔

اپنے دوست کی گفتگو کو ختم ہونے کے بعد میں نے یہ سوچا کہ ان کی تاریخی معلومات کی کچھ تفتیش کر دوں۔ میں نے ان سے پوچھا: "کیا آپ یہ بتا سکتے ہیں کہ مصر اپنی اس طویل و عریض تاریخ میں کب دوسرے عرب ممالک سے الگ تھا؟" پھر میں نے تاریخ کے مختلف دوروں کا مختصر طور پر ذکر کیا۔ میرے دوست کو میری ان باتوں سے بڑی حیرت ہوئی۔ وہ ن موش کو ضرور ہو گئے لیکن ان کی تشفی نہیں ہوئی۔ اس کی وجہ صرف یہ تھی کہ تاریخ کے جن دوروں کی طرف میں نے اشارہ کیا تھا ان سے وہ بالکل ناواقف تھے!

اپنی صحیح تاریخ سے ناواقفیت کی وجہ سے اہل مصر نے جو سیاسی اور سماجی تحریکیں شروع کیں ان میں مقامی رنگ اور اثر غالب تھا۔ حزب الامۃ، حزب الوفد، حزب لہ ستورین

۱۔ اصل القیۃ انجلیستہ : ساطع الحصری ص ۲۰

کے سیاسی نظریات جن کا مصری ادب و ثقافت پر گہرا اثر پڑا، اسی رنگ میں رنگے ہوئے تھے اور انھوں نے مصری سیاست، مصری ثقافت، مصری ادب کے علم بردار نوجوان طبقے کے ذہن کو ایک تنگ اور محدود سانچے میں ڈھال دیا۔ اس کا ردِ عمل یہ ہوا کہ مقامی قومیت کے خلاف کچھ تحریکیں اٹھ کھڑی ہوئیں جو مصر کو عالمِ اسلامی کا اہم جزو سمجھتی تھیں اور مصریت کو فرعونیت کی ایک کڑی قرار دے کر اس کی مخالفت کرتی تھیں۔ اس طرح مصریت کے مقابلے میں اسلامیت کے تصور نے زور پکڑا، غرض ایک عرصے تک مصر میں مصریت، فرعونیت، اسلامیت تینوں رجحانات لوگوں کے ذہن و فکر میں کشمکش کا باعث بنے رہے!

لیکن آہستہ آہستہ رجحانات کی یہ کشمکش خود بخود ختم ہونے لگی کیونکہ توہمات اور غیر منطقی تصورات حقائق کا سامنا نہیں کر سکتے تھے۔ جب لوگوں نے سامراج کی بڑھتی ہوئی قوتوں کا دیکھا تو مجبور ہو کر عربوں کی وحدت یا اتحاد کے تصور کو سب سے زیادہ موثر عملی تدبیر کے طور پر اپنایا! رفتہ رفتہ یہ تصور ان کا عقیدہ بنا گیا۔

اس سلسلے میں ساطع الحصری مصر کے ۱۹۵۲ء کے انقلاب کو عرب قومیت کے حق میں نئے دور سے تعبیر کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں :

انقلابیوں میں اکثریت ان لوگوں کی تھی جن کا تعلق براہِ راست عوام سے تھا، جس کی وجہ سے وہ ان کے مزاج، ان کے مطالبات و خواہشات سے پوری طرح واقف تھے۔ دوسرے ان میں سے اکثر و بیشتر ۱۹۴۶ء میں فلسطین کے معرکے میں دوسرے عربوں کے دوش بدوش کھڑے ہو کر لڑے تھے انھوں نے عربوں کی اجتماعی طاقت کا جائزہ لیا تو ان کا یہ عقیدہ پختہ ہو گیا کہ مصر کی سیاسی، سماجی، اقتصادی ترقی کا دار مدار دوسرے عرب ممالک سے تعاون پر ہے۔ چنانچہ عرب قومیت کا تصور انقلاب کے کچھ ہی عرصے کے بعد مصر میں پھیل گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ مصری صحافت و ادب نے الجزائر، تیونس، مراکش کی آزادی کو تمام عربوں کا مشترکہ مسئلہ بنا لیا، اس طرح عرب قومیت کا تصور عراق، شام،

۱۔ اراء واحاديث في اللغة والادب : ساطع الحصری ص ۱۲

۲۔ اراء واحاديث في القومية والوطنية : ساطع الحصری ص ۱۱۲

۳۔ دراسات في نشأة الفكرة القومية : ص ۲۲۰

ہندان سے آگے بڑھ کر مصر پہنچا اور وہاں سے ان تمام عربوں میں پھیلا جو ایشیا اور افریقہ کے مختلف علاقوں میں بستے ہیں!

ساطع الحسری نے اپنی تحریروں میں موجودہ دور کے اہم مسئلے (قومیت اور مذہب) سے بھی جا بجا بحث کی ہے۔ درحقیقت یہ مسئلہ اتنا اہم تھا کہ جس کی وجہ سے ساری عربی سائنس میں شدید کشمکش پیدا ہو سکتی تھی اور ہونی^{۱۰} اور دو ایسے گروہ وجود میں آئے جو فکری انتشار کا شکار ہو کر ایک دوسرے سے دست و گریباں ہو گئے۔ ظاہر ہے اس کا اثر ان نوجوانوں پر پڑا جن کے دل نئی امنگوں اور نئے حوصلوں سے معمور تھے۔ اور غیر ملکی عناصر بھی دونوں گروہوں کو ہوا دے رہے تھے۔ حسری کا عقیدہ اسلامی تھا۔ ایک مذہبی اور علمی خاندان میں تربیت پانے کی وجہ سے اس نے مذہب کا بھی اتنا ہی وسیع اور ہمہ گیر مطالعہ کیا تھا جتنا کہ دنیا کی نئی سماجی اور سیاسی تحریکوں کا۔ اس لیے اس نے قومیت اور مذہب کے مسئلہ کا جذباتی انداز میں نہیں بلکہ خالص علمی انداز میں مطالعہ کیا اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ مذہب اور قومیت لازمی طور پر باہم حریف نہیں ہیں بلکہ ایک دوسرے کے معین و معاون ہو سکتے ہیں اگر ان کو صحیح طریقہ سے سمجھا اور برتا جائے۔ حسری نے اسلامی اصول و عقائد کا تاریخ کی روشنی میں جائزہ لیا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ اسلام عربوں کی ترقی کا سب سے بڑا محرک رہا ہے۔ اس نے ان کی روحانی اور فلاحی تربیت کر کے ان کی سیاست، تہذیب، ثقافت و ظلم، زبان و ادب کو ایک نیا رنگ بلکہ ایک نیا رخ عطا کیا۔ اور عربستان کے وسیع خطے پر اس قدر اثر انداز ہوا کہ لوگوں نے اپنے علاقے کی زبان، تہذیب، مذہب سب کو ترک کر کے قرآن کی زبان اور اس کے عقیدے کو اپن لیا۔ پھر اسلام کچھ ایسے علاقوں میں بھی پہنچا جہاں لوگوں نے اس کی مذہبی تعلیمات کو قبول کیا لیکن عربی زبان کو بعض تاریخی اور سیاسی وجود سے اپنی قومی زبان نہیں بنا سکے۔ چنانچہ دو طرح کی اسلامی ریاستیں وجود میں آئیں۔

۱۔ جن کا مذہب اسلام اور ان کی زبان عربی تھی۔

۱۔ تاریخ من العودۃ : ساطع الحسری ص ۱۰

۲۔ ہی التوحید : ساطع الحسری ص ۲۲۲

۲۔ جن کا مذہب تو اسلام تھا لیکن زبان عربی نہیں تھی۔

دونوں قسم کی ریاستیں یا حکومتیں اپنے عقیدہ مذہب میں اشتراک کے باوجود سیاسی اعتبار سے متحد نہیں ہو سکیں مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ دونوں ایک دوسری کی حریف تھیں۔ جہاں تک سیاسی اتحاد کا تعلق ہے وہ تو خود عربی بولنے والے علاقوں میں بھی تاریخ کے بعض ادوار میں مسلسل قائم نہیں رہا، بلکہ صورت حال بدلتی رہی۔ کبھی سارے خطے میں سیاسی استحکام اور اتحاد کی فضا تھی تو کبھی مختلف علاقوں میں باہم کشمکش رہتی تھی لیکن زبان و ادب اور ثقافت کا رابطہ عربی بولنے والے علاقوں میں ہمیشہ قائم رہا۔ یہ صورت حال اس وقت تک رہی جب عرب علاقے دولت عثمانیہ کے ماتحت ہو گئے؛ ظاہر ہے دولت عثمانیہ اور عرب علاقوں میں صرف مذہب کا رشتہ تھا۔ عربی زبان و ثقافت سے ترکی حکومت بالکل بے تعلق تھی۔ خود عرب انفرادی طور پر اس کی خدمت کرتے رہے۔ انیسویں اور بیسویں صدی میں جب دنیا میں سیاسی وحدت لسانی بنیادوں پر قائم ہونے لگی تو عربوں میں بھی یہ تصور پیدا ہوا کہ وہ بھی اپنی سیاسی وحدت زبان کی بنیاد پر قائم کریں۔ اس میں مذہب کی مخالفت کو دخل نہیں تھا بلکہ اس کا مقصد صرف اس علاقے کا سیاسی استحکام تھا۔ ہو سکتا ہے بعض عرب ادیبوں نے قومیت کی تفسیر میں کچھ ایسی باتیں کہ دی ہوں جن میں مذہب کی مخالفت کا پہلو نکلتا ہو یہ ان کی انفرادی رائے ہوگی اُس کا عرب قومیت کی عام تحریک سے کچھ بھی تعلق نہیں ہے!

اس سلسلے میں حصری نے یورپ کے ان حالات کا جائزہ لیا ہے جن میں قومی تحریکیں رونما ہوئیں ان کی مذہب سے نکلے ہوئی۔ اس کا کہنا ہے ہماری بنیادی غلطی یہ ہے کہ ہم عرب قومیت کو یورپ کی قومی تحریکوں پر قیاس کرتے ہیں۔ سوٹھویں صدی عیسوی میں یورپ کی مذہبی تحریکیں خاص طور پر علم و سائنس کی مخالفت اور سماجی ترقی کے روکنے کے لیے اٹھی تھیں، لہذا وہاں مذہب اور سائنس میں شدید کشمکش ہونا لازمی تھا۔ دونوں فریقوں نے ایک دوسرے کو گرانے، بدنام کرنے میں اپنی ساری طاقتیں صرف کر دیں۔ اسی لیے

۱۔ العربیۃ اولاً : ساطع الحصری ص ۱۶۶

اُس دور کے ادب و فکریں عام طور پر مذہب کی مخالفت کا رنگ پیدا ہو گیا۔ چونکہ قومیت وہاں محض ایک سیاسی تصور کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک ہمہ گیر فکری تحریک کی شکل میں نمودار ہوئی تھی اس لیے اس میں اور مذہب میں ٹکڑ ہو گئی۔ دراصل یورپ میں قومیت اور سیکولرزم کی بنیاد ہی عام فکری جمود اور کلیسا کی مذہبی اجارہ داری کی مخالفت پر قائم تھی لیکن جہاں تک عرب ممالک کا تعلق ہے یہاں قومیت ایک خالص سیاسی تحریک تھی جس کا صرف یہ مقصد تھا کہ عربوں کو آزادی ملے۔ ان کے ادب و زبان، تہذیب و تمدن کو بڑھنے اور ترقی کرنے کے مواقع میسر آئیں اور وہ قومیت کے نام پر متحد ہو کر ایک ایسا سیاسی نظام حکومت بنائیں جو ان کے جذبات و خواہشات قومی روایات، زبان و ادب، تہذیب و تمدن کا آئینہ دار ہو۔ اس سیاسی ڈھانچے میں عام سماجی ترقی کے ساتھ ساتھ سب فرقوں کے لوگوں کو پوری آزادی حاصل ہو کہ اپنے مذہبی عقیدے کی شرح و تفسیر کریں بلکہ عوام میں اُس کی تبلیغ بھی کریں تاکہ ملک کے سیاسی استحکام کے ساتھ ساتھ لوگوں کا مذہبی کردار اور روحانی قدریں بھی پروان چڑھیں!

جہاں تک اتحاد اسلامی کا تعلق ہے یہ تصور عرب ممالک کے پڑھنے لکھنے والے طبقے کے بہت سے لوگوں میں پایا جاتا ہے جس کا اظہار وہ اپنی تحریروں اور تقریروں میں کرتے ہیں۔ اسلامی ملکوں کے بہت سے مفکر بھی اس کے حامی ہیں اور وہ قومیت کو اس عظیم مقصد کی راہ میں بہت بڑی رکاوٹ تصور کرتے ہیں۔ سری نے اپنی کتابوں میں اس مسئلے کی طرف لوگوں کی توجہ مبذول کرائی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اسلامی اتحاد کا تصور بجائے خود درست ہے اور شاید کوئی بھی مسلمان اس سے اختلاف نہیں کر سکتا۔ لیکن جہاں تک اس کے عملی پہلو کا تعلق ہے وہ بحث طلب ہے کیونکہ اسلام کی طویل تاریخ میں قرونِ اولیٰ کے بعد کسی دور میں بھی اسلامی وحدت کا خواب شرمندہ تعبیر نہیں ہو سکا۔ اسلامی حکومتیں تو ضرور قائم تھیں لیکن متحدہ حکومت کا قیام نظر نہیں آتا۔ ہر چند مسلمانوں کے دلوں میں ہر دور اور ہر زمانے میں اسلامی عقیدہ اور اسلامی جذبہ موجود رہا ہے لیکن اس کے باوجود کبھی کسی مسلمان حکمران نے

کسی دوسرے مسلم حکمران کے حق میں اپنے تاج و تخت سے دستبرداری کا اعلان نہیں کیا اور اکثر و بیشتر مکرر اسلامی ریاستیں مضبوط اور طاقتور ریاستوں اور حکومتوں کے زوال کا سبب بنیں کیونکہ وہاں اسلام کے دشمنوں کو قدم جانے کا موقع مل گیا۔ اس لیے ایسی چیز کا مطالبہ کرنا یا اس کے لیے اپنے فکری اور ذہنی قویٰ کو صرف کرنا سببی لا حاصل ہے۔ حصری نے اس سلسلے میں شیخ عبد الحمید الزہراوی کی رائے بھی نقل کی ہے جو اپنے دور کے ایک بڑے عالم اور فقیہ مانے جاتے ہیں۔

ساطح الحصری عرب قومیت کی تحریک کو بالکل سیاسی رنگ دینے کے حامی ہیں اور ہر اُس تحریک کی شدت سے مخالفت کرتے ہیں جو مذہب یا انسانیت کے نام پر اس کی راہ میں حائل ہوتی ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ ان تحریکوں کا مقصد صرف عرب عوام میں ذہنی انتشار پیدا کرنا ہے نہ کہ انھیں کسی مفید مقصد یا مناسب منزل تک پہنچانا۔^۲

ساطح الحصری جہاں اس طرح کے افکار کی مخالفت کرتے ہیں وہیں وہ ان تصورات کی بھی شدت سے مذمت کرتے ہیں جو سیاست اور آزادی کے نام پر عوام کو ان نظریات سے وابستہ کرنا چاہتے ہیں جو ان کے سماجی ماحول، ان کی روایات اور ان کے مذہبی عقائد سے میل نہیں کھاتے۔ عام طور سے اس طرح کے نظریات کبھی سماجی آزادی، کبھی سیاسی شعور، کبھی معاشی برابری اور کبھی عدل و انصاف کے نام پر رونما ہوتے ہیں۔ اس طرح کے افکار اور تصورات عوام کی آواز نہیں ہیں بلکہ وہ غیر ملکی تصورات ہوتے ہیں جنھیں زبردستی عوام کے نکلے اتارا جاتا ہے جس کا نتیجہ ذہنی اور فکری انحراف اور اخلاقی گراؤ کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا۔ اس سلسلے میں وہ کمیونزم کی شدت سے مخالفت کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ تحریک خالص سیاسی اور سماجی انداز میں اُس علاقے میں رونما ہوئی۔ جہاں عوام سماجی، معاشی تعلیمی پستی کا شکار تھے اس لیے وہ تھوڑے ہی عرصے میں وہاں کامیاب ہوئی اور ایسی فکری انقلاب کا سبب بنی کہ دنیا کی تمام حکومتوں نے عوام کے مسائل کو سنجیدگی

۱۔ اہی القومیۃ : ساطح الحصری ص ۲۰۷

۲۔ اہی القومیۃ : ص ۱۸۹ - احادیث فی الوطنیۃ والقومیۃ : ص ۷۸ - ۸۸ - آراء احادیث فی الوطنیۃ والقومیۃ : ص ۱۳۸ - ۱۴۰

سے سوچنا شروع کر دیا اور ان کی معاشی حالت کو سدھارنے کی طرف خاص توجہ کرنے لگے۔ لیکن جہاں تک عربوں کا تعلق ہے وہ اسی تحریک کو قبول کر سکتے ہیں جو ان کے مزاج، ان کے قومی کردار، ان کے مذہب اور عقیدے سے ہم آہنگ ہو۔ غیر ملکی نظریات کی خوبیوں کو اخذ کرنا قومی تعمیر کے لیے مفید اور مناسب ہوتا ہے لیکن ان کو بحسنہ اختیار کر لینا گویا اپنے قومی کردار کا گلا گھونٹ دینا ہے۔ عراق میں عبدالکریم قاسم کے زمانے میں اشتراکیت کے نام پر عرب قومیت کو ختم کرنے کی جو کوشش کی گئی تھی، اسے عرب کبھی بھی فراموش نہیں کر سکتے وہاں تجدّد اور ترقی پسندی کے پردے میں عرب قومیت کی قبر کھودی جا رہی تھی! ساحل انحصاری اشتراکیت کے اس تصور کو جو ایک خاص فلسفہ زندگی کا حامل ہے عرب ملکوں کے لیے خطرناک تصور کرتے ہیں، لیکن اس پہلو کو جو اقتصادی امور سے تعلق رکھتا ہے جس کا مقصد سماجی فلاح اور معاشی انصاف ہے جدید عربی سماج کے لیے مفید اور مناسب سمجھتے ہیں۔ اسی لیے عرب ممالک میں ان تحریکوں سے جو عرب قومیت کی طبردار تھیں اور اسی کے ساتھ ساتھ اشتراکیت کے اقتصادی پہلو کو اپنے مذہبی اور تہذیبی سانچے میں ڈھال کر اختیار کرنا چاہتی تھیں، حصّی متفق تھے چنانچہ شام کی مشہور جماعت (حزب البعث العربی الاشتراکی) کو حصّی کی تائید حاصل رہی لیکن مصر، شام کے اسحاق یا اتحاد کے بعد جب اس جماعت میں فکری انحراف پیدا ہوا تو ساحل انحصاری نے سب سے پہلے اس پر تنقید کی اور صاف صاف کہا کہ بہت سے لوگ عرب قومیت کے نام پر عوام کے جذبات سے کھیلتے ہیں بلکہ اسے اپنے ذاتی اغراض و مقاصد کا ذریعہ بنانا چاہتے ہیں۔ اسی لیے انھیں ان جماعتوں اور پارٹیوں پر پورا بھروسہ نہیں ہوتا تھا جو عرب قومیت کا نعرہ لگاتی تھیں کیونکہ عام طور سے وہ بعض سیاسی حالات کے پیش نظر اپنے بنیادی اصولوں سے منحرف ہو جاتی تھیں۔ اس انحراف کا ردّ عمل خود تحریک پر بھی ہوتا تھا اور اس کے علاوہ عوام میں بے اطمینانی اور بے چینی کو جنم دینا چاہتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ باقاعدہ کسی بھی سیاسی پارٹی میں شامل

۱۔ آئینہ آئینہ حقیقہ، الشیوخ فی عراق، ساحل انحصاری ص ۱۰۴

نہیں ہوئے۔ بلکہ دور سے وہ سیاسی اور سماجی تحریکوں کی حمایت کرتے رہے۔ ان کی خواہش تھی کہ عرب قومیت کو کسی ایک جماعت اور پارٹی کا مسئلہ نہ بنایا جائے بلکہ عربوں میں یہ احساس بیدار کیا جائے کہ وہ ان سب کا مشترک مسئلہ ہے۔ اس حقیقت کو تسلیم کرنے کے بعد وہ جس سیاسی پارٹی میں چاہیں شامل ہو جائیں اور اس کے مقاصد کو عملی جامہ پہنانے کی کوشش کریں۔ ساطع الحصری نے عرب قومیت کی تفسیر اور تجربے کے سلسلے میں اپنی مؤلفات کا ایک بڑا مجموعہ چھوڑا ہے جن کی تعداد کئی درجن ہوگی۔ اس طرح عرب قومیت کا عظیم مفکر اور معلم اپنی عمر عزیز کا بڑا حصہ اس کی خدمت میں صرف کر کے ۱۹۶۹ء میں اس دنیا سے یہ کہتا ہوا چلا گیا کہ عرب قومیت ایک حقیقت ہے عربوں کا اتحاد ایک قدرتی امر ہے ، ہو سکتا ہے کہ کچھ لوگ اس کو وہم و خیال سے تعبیر کریں لیکن تاریخ کے صفحات میں ایسی مثالیں ملتی ہیں کہ بہت سے حقائق کو لوگوں نے وہم و خیال سے تعبیر کیا تھا اور بعد میں انھیں اپنی رائے بدلنی پڑی !

جدید ذہن اور مذہبی تعلیم

ڈاکٹر محمود احسن

جب ہم جدید ذہن کا لفظ بولتے ہیں تو فوراً ہمارا خیال اس ذہنی ارتخ کی طرف منتقل ہو جاتا ہے جس کی تشکیل میں پچھلے چار پانچ سو سال کی مغربی تہذیب نے حصہ لیا ہے۔ تاریخ کے اس دور کا آغاز نشاۃ ثانیہ سے ہوتا ہے جس میں یورپ نے دورِ ظلمت سے نکل کر جدید عہدِ روشن میں قدم رکھا اور ایک نئے تمدن کو فروغ دیا۔ اس تمدن کی بنیاد حریتِ فکر، تحقیق و تلاش اور فطرتِ طبیعی کے اندر پچھے ہوئے بھیدوں کے انکشاف اور ان کی مدد سے انفس و آفاق کی تسخیر پر رکھی گئی۔ جدید ذہنی رجحانات کی بدولت یورپ کی معاشی، سیاسی، تعلیمی، معاشرتی، صنعتی زندگی میں حیرت انگیز تبدیلیاں پیدا ہوئیں۔ نئے نئے نظریات سامنے آئے جن میں بظاہر اختلاف تھا لیکن سب کا ذہنی سرچشمہ تقریباً ایک ہی تھا یعنی زندگی اور کائنات کے اہم مسائل کے بارے میں ان کا حزن و غم اور غمزدگی یکساں تھا۔ منکر یہ بنیادی سوال کہ دنیا کو اور انسان کو کس نے پیدا کیا۔ کیا یہ نفسِ ثانی ارتقاء کا عمل ہے یا کوئی فوقِ طبیعی قوت ہے جس کی بدولت حیات و کائنات وجود میں آئی، چنداں قابلِ اعتنا نہیں سمجھا گیا بلکہ ساری توجہ عالمِ مظاہر کے حقائق کو دریافت کرنے اور ان کی تعبیر و تشریح کرنے میں صرف کی گئی۔ اس طرح جدید سائنس نے تو ان فطرت

کی دریافت اور توانے فطرت کی تسخیر سے انسان کے ہاتھوں میں بڑی زبردست طاقت دے دی۔ اور مغربی قوموں نے اس سے پورا فائدہ اٹھایا۔ ان کی تہذیبی زندگی سائنس اور صنعت کے رنگ میں رنگ گئی۔ ان کے نظام تعلیم کی تشکیل بھی اسی ہیچ پر مبنی۔ اس تعلیم سے یہ تو ہوا کہ انسانی ذہن کی قوت اور اہمیت بڑھ گئی مگر اس میں ایک ایسی خامی رہ گئی جس کی بنا پر اس سے ناپسندیدہ نتائج نکل رہے ہیں۔ جدید تعلیم یافتہ اپنے اور اپنے معاشرے کے سارے معاملات کو خالص مادی نقطہ نظر سے دیکھنے لگتا ہے۔ اس لیے کہ وہ علم کے ایک اور مآخذ سے جس کی بنیاد وحی والہام ہے اور اس سرچشے سے نکلنے والے اخلاقی اقدار سے یکسر محروم رہتا ہے۔ چنانچہ وہ علمی زندگی میں قدم رکھتے ہی اپنے سفلی جذبات کی تسکین میں مصروف ہو جاتا ہے جو قانون کی گرفت میں نہیں آتے بلکہ صرف اخلاقی اور روحانی ضبط سے قابو میں رکھے جاسکتے ہیں۔

ہمارے ملک کا جدید ذہن بھی اسی نظام تعلیم کا پروردہ ہے جس کو انگریز اپنے ملک سے لائے تھے۔ اگرچہ ادھر چند سال سے یعنی آزادی کے بعد اس کے مقصد میں ملکی ضروریات اور اپنے حالات کے لحاظ سے جزوی ترمیمیں ہوئی ہیں، لیکن بنیادی طور پر اس کا رخ وہی ہے جو آزادی سے پہلے تھا یعنی مختلف میدانوں میں مختلف ذہنی معیار کے لوگ پیدا کیے جائیں۔

اس نظام تعلیم کے اثر سے جو لوگ پیدا ہو رہے ہیں ان کے معیار قابلیت تو بے اطمینانی پائی ہی جاتی ہے لیکن اس کی ایک بڑی خرابی یہ معلوم ہوتی ہے کہ ہمارے تعلیم یافتہ اپنی عملی زندگی میں ان اقدار کو جن سے زندگی میں حسن پیدا ہوتا ہے، برتنے میں خاصے ناکام نظر آتے ہیں۔ اس سلسلے میں مجھے روسو کے ان الفاظ کی بڑی حد تک تصدیق کرنی پڑتی ہے جن میں اس نے اپنے عہد کے اس معاشرے کی خرابیاں بیان کی ہیں جس کو جدید سائنس اور آرٹ نے جنم دیا تھا۔ ”سچی دوستی، حقیقی احترام اور کامل اعتماد لوگوں کے دلوں سے جاتا رہا ہے جسد، بدگمانی، خوف، سرد مہری، دکھائی، نفرت اور دھوکا شائستگی کے پُر فریب پردے میں کار فرما ہے۔ ساتھ ہی خلوص اور بے ریائی کا دعویٰ بھی ہے۔ یہ سب اس دور کی رہنمائی اور روشنی کی دین ہے۔“ ہمارے اس طبقے میں جو جدید ذہن کی نمائندگی کرتا ہے مغربی نظام تعلیم کے اثر سے وہ ذہنی صلاحیت تو پیدا ہوتی جا رہی ہے جسے علمی کہا جاسکتا ہے لیکن ان بیاریوں کے

علاج کی تدبیر کرنی ضروری ہے جو ہمارے اس جدید معاشرے میں سرایت کر رہی ہیں۔ اس کے علاج کے لیے مختلف لوگ اپنے اپنے طریقے سے سوچتے ہیں۔ لیکن میرے نزدیک سب سے موثر طریقہ یہ ہے کہ جہاں ہم ذہن انسانی کو زیادہ سے زیادہ علم سے آراستہ کریں وہیں اس علم سے کام لینے کے لیے جس اعلیٰ کردار کی ضرورت ہے اس کی تشکیل پر بھی توجہ دیں۔ اس کی ہم اس نصاب تعلیم سے کچھ زیادہ توقع نہیں کر سکتے جو کالجوں اور یونیورسٹیوں میں رائج ہے، اس کے لیے مذہبی تعلیم درکار ہے مگر ملک کے سیکولر دستور کی رو سے سرکاری تعلیم گاہوں میں مذہبی تعلیم نہیں دی جاسکتی ہے کیونکہ اس سے دوسرے مسائل اٹھ کھڑے ہوں گے۔

صرف ایک صورت باقی رہ جاتی ہے۔ وہ یہ کہ پرائیویٹ تعلیمی ادارے اس کام کو سنبھالیں اس طرح ہم نہ صرف اپنے مذہبی ورثے کو زندہ رکھ سکتے ہیں بلکہ اس اہم ترین مقصد کو جو سارے صحیح العقل انسانوں کا مبارک مقصد حاصل کر سکتے ہیں کہ تعلیم فرد کی زندگی کا رشتہ اس کے مقصد حیات سے جوڑ سکے اور ایک ایسے انسان کی تخلیق میں پورے شوق اور حوصلے سے حصہ لے سکے جو اپنے بنی نوع کے لیے باعثِ رحمت ہو۔

جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے مذہبی تعلیم کا یہ کام اپنے مقصد اور طریق کار دونوں اعتبار سے نظر ثانی کا محتاج ہے۔ آج مسلمانوں کے جو مذہبی تعلیمی ادارے خواہ وہ اسلامی علوم کے اعلیٰ مدارس ہوں یا وہ چھوٹے چھوٹے مکاتب پورے ملک میں پھیلے ہوئے ہیں۔ ان کے مقصد کے بارے میں یا تو ہمارا ذہن صاف نہیں یا ہم ان کا سارا مقصد روحانی نجات سمجھتے ہیں۔ عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ اس تعلیم کا مقصد خدا کی خوشنودی حاصل کرنا ہے اور خدا کی خوشنودی اس پر موقوف ہے کہ خدا کو خداوند اسلامی کی تعلیم دے دی جائے۔ اس تصور میں ایک بڑی کمی یہ ہے کہ اس کے اندر نجات کی درمیانی کڑی یعنی دنیا کو جو مزرعہ آخرت ہے کوئی مقام نہیں ملتا۔ عقائد کی تعلیم اپنی جگہ جو اہمیت رکھتی ہے اس سے کون انکار کر سکتا ہے مگر اس بات کا شعور بہت ضروری ہے کہ بڑے تصورات جن پر نجات اخروی کا انحصار ہے اگر عملی زندگی سے مربوط نہ کیے جائیں اور دنیوی فلاح و بہبود کی راہ نہ دکھائیں تو مذہب کا کام پورا نہیں ہوتا۔ مقصد کے باوجود اس کو تہ اندیشی کا سب سے زیادہ افسوسناک نتیجہ یہ ہے کہ

اعلیٰ اسلامی درسگاہوں کی تعلیم سے بہرہ ور ہونے والے بیشتر افراد ایک طرف تو عملی دنیوی زندگی سے کٹ جاتے ہیں اور دوسری طرف وہ ذہنی اور اخلاقی وقار بھی نہیں حاصل کر پاتے جو مذہبی تعلیم کا نصب العین ہے۔ ان کے اندر یہ احساس عام طور پر پایا جاتا ہے کہ جدید تعلیم یافتہ حضرات اپنی ذہنی استعداد اور اپنے دنیاوی وقار و اقتدار کے ذریعہ نہ صرف موجودہ مسلم معاشرے کی سرپرستی بلکہ خود ان کی معاشی کفالت کے ذمہ دار ہیں۔ اعلیٰ مذہبی مدارس کے تعلیم یافتہ حضرات کی یہ بے یارگی جس کی بڑی حد تک مذہبی ان اس کے نصاب تعلیم پر ہے بجائے خود ایک اہم مسئلہ ہے مگر اس سے بھی زیادہ اہم اور نازک مسئلہ ان نوجوانوں کا ہے جنہوں نے دینی مکاتب میں مذہب کی تھوڑی بہت تعلیم پائی ہے۔ انہوں نے مذہب کو جس طرح سیکھا ہے اس سے عملی زندگی میں زیادہ فائدہ نہیں اٹھا سکتے۔ کیونکہ ان کی واقفیت مذہب سے چند اصول عقائد اور روزہ نماز کے مسائل تک محدود ہے اور مذہب اسلام کی ان اخلاقی تعلیمات سے محروم ہے جن کا تعلق ان کی روزمرہ کی زندگی سے ہے اور جو انہیں نئے زمانے کے تقاضوں سے نبٹنے میں مدد دے سکتے ہیں۔ اس لیے ان کا عقیدہ ممکن ہے کچھ دن محفوظ رہے لیکن جوں ہی وہ جدید تعلیم گاہوں میں قدم رکھتے ہیں اور انہیں براہ راست اس تعلیم اور ماحول سے واسطہ پڑتا ہے جس میں ہر قدم پر ہر بات کو تجربے اور شاہدے سے جانچنے کا چلن ہے۔ ہے تو ان کے عقیدے جو بڑے ہیں کیوں اور کیسے کے ایک ہی جملے میں تاریک و غمگین کی طرح ٹوٹ جاتے ہیں۔

مذہبی تعلیم کے مقصد کو متعین کرنے میں جس غلطی کا ذکر اوپر کیا گیا ہے اس کی بنا پر اس تعلیم کا طریقہ اور منہاج بھی غیر موثر، غیر دلچسپ اور غیر علمی ہو کر رہ گیا ہے۔ اس سے موجودہ ذہن کا یہ مطالبہ پورا نہیں ہوتا کہ خیالات کو مرتب اور منظم طریقے سے صاف اور سلیس زبان میں پیش کیا جائے۔

میں نے مقصد کا ذکر کرتے وقت اسلامی تعلیم کے اعلیٰ مدارج کو بھی پیش نظر رکھا ہے اور ابتدائی تعلیم کو بھی جو مکاتب میں دی جاتی ہے۔ دونوں کے مقصد میں بنیادی فعال تبدیلی کی ضرورت ہے۔ میرے خیال میں یہ تبدیلی خود مذہب کے بارے میں اپنے ذہن کو صاف کر لینے

کے بعد ہی ممکن ہے۔ مذہب اسلام اپنی خالص شکل میں ایک ترقی پذیر مذہب ہے۔ وہ اپنے مقصد کے لحاظ سے انسان کی دنیوی فلاح اور اخروی نجات دونوں کی ضمانت دیتا ہے۔ اس لیے اگر اس کا ایسا تصور قائم کیا جائے جس سے ان دونوں میں سے کوئی ایک ہی مقصد حاصل ہو تو وہ صحیح معنوں میں اسلامی تصور نہ ہوگا جو نظام تعلیم صرف اخروی نجات کے مقصد کو پیش نظر رکھتے وہ میرے خیال ناقص میں مکمل اسلامی تعلیم نہیں ہے۔ اس موقع پر اس بات کو صاف کر دینا چاہتا ہوں کہ پہلے مسلمانوں کا نظام تعلیم یک رخا یا ناقص نہیں کہا جاسکتا تھا۔ اُس وقت دونوں کی مسرتوں اور سعادتوں کا سامان تھا۔ زمانے سے نامناسبیت اور ناموافقیت

پیدا ہوئی ہے۔

دنیوی کامیابی حاصل کرنے کا وہ طریقہ جو سترھویں اور اٹھارہویں صدی تک کام کرتا رہا ہے۔ اب تو وہی نفس و آفاق کو تسخیر کر سکتا ہے جو دینیات کے ساتھ ساتھ اس کے مہمات اور طریق تحقیق سے بہرہ ور ہو۔ اس لیے فلسفہ و منطق کی وہ کتابیں سے بہت میں رٹائی جاتی ہیں نہ صرف ہمارے لیے بلکہ اس کا بھی مان ہے کہ ان سے نوجوانوں کا دماغ تحقیق و استدلال کی غلط راہوں پر پڑ جائے۔ ان سے صرف اتنی مدد مل سکتی ہے کہ وہ چند قدیم کتابوں کا مطلب سمجھ سکیں جن کا تعلق تفسیر اور علم کلام سے ہے لیکن آج کے ذہن کو مطمئن کرنے کے لیے یہ کسی طرح کافی نہیں ہے۔ خود علم کلام اور تفسیر کی وہ کتابیں جن پر یونانی فلسفے کا گہرا رنگ چڑھا ہے، اسلام کی حقیقی تعلیمات کو سمجھنے اور سمجھانے کے لیے مفید نہیں ہو سکتیں۔ وہ یونانی سرمایہ ہماری دنیوی زندگی میں صرف اسی قدر اہمیت رکھتا ہے کہ وہ ماضی کا تاریخی ورثہ ہے جس کا مطالعہ علمی و تحقیقی کاموں شروع تو بن سکتا ہے لیکن آج کے دور میں اپنی معنوی افادیت کھو چکا ہے۔

اب نئے سرے سے ان اسلامی درس گاہوں کے مقصد کو جدید رجحانات، زمانے کے تقاضوں اور ملٹی ضرورتوں کے پیش نظر متعین کرنے اور اس کے ماتحت نصابی تفصیلات طے کرنے کی ضرورت ہے تاکہ ان مدارس کے فارغ التحصیل طلبہ نہ صرف ہماری دنیوی زندگی کے مفید اور فعال رکن بن سکیں بلکہ وہ اپنے فکر و عمل کے اعتبار سے سنجیدہ محفلوں میں وزن و قیامت

حاصل کر سکیں۔

ان اعلیٰ درجہ کے طلبہ سے زیادہ فوری توجہ کے مستحق وہ مکاتب ہیں جن کا خاص مقصد مسلمان بچوں کو اسلامی تعلیم سے آشنا کرنا ہے۔ ہمارے نقطہ نظر سے ان مدارس کی بڑی اہمیت ہے کیونکہ ان مکاتب میں عام طور پر نچلے اور متوسط طبقات کے بچے تعلیم حاصل کرتے ہیں جن کی بڑی تعداد آگے چل کر سیکولر تعلیم کا ہوں میں داخلہ لیتی ہے۔ ان بچوں کے والدین جس مقصد کے پیش نظر اپنے بچوں کو ان مکاتب میں بھیجتے ہیں وہ بڑی حد تک یہ ہوتا ہے کہ بچہ تین چار سال کے عرصے میں اسلام کی بنیادی تعلیمات سے واقف ہو جائے تاکہ آئندہ زندگی میں اسے اچھا مسلمان بننے میں مدد مل سکے۔ ان مکاتب کے نصاب تعلیم کو مرتب کرتے وقت اکثر یہ مقصد ذہنوں میں واضح نہیں ہوتا چنانچہ اسلامیات کا جو نصاب بنایا جاتا ہے وہ مجموعی طور پر عقائد تک محدود ہوتا ہے اور پھر عقائد کی تعلیم کے لیے جو ریڈریں عام طور پر پڑھائی جاتی ہیں ان کی زبان اور پیش کرنے کا طریقہ بڑا غیر دلچسپ اور غیر موثر ہوتا ہے۔ چونکہ عقائد کی تعلیم ہی پورے نصاب پر غالب رہتی ہے اس لیے سب سے اہم حصہ جس کا تعلق اخلاقیات سے ہے یا دوسرے سے ہوتا ہی نہیں اور اگر ہوتا بھی ہے تو برائے نام جس بچوں کے دماغ میں اسلام کی اخلاقی تعلیمات کا کوئی ایک پہلو بھی ابھر کر سامنے نہیں آتا جو ان کی روزمرہ زندگی میں ہدایت کر سکے اور جس سے انھیں اندازہ ہو کہ وہ جو کچھ پڑھ رہے ہیں اس کی زندگی میں عملی افادیت بھی ہے۔ یہ افسوسناک صورت حال عرصے سے جاری ہے جس کا اندازہ ان مکاتب میں پڑھائی جانے والی کتابوں پر سرسری نگاہ ڈالنے سے ہو سکتا ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ کسی نے اس میدان میں کوئی کام ہی نہیں کیا ہے۔ فضل حسین صاحب نے جو ریڈریں مرتب کی ہیں وہ نہ صرف اس بات کی تصدیق کرتی ہیں کہ مرتب کو مذہب کے عملی دنیوی پہلو کا پورا احساس ہے بلکہ وہ ریڈروں کی زبان اور پیش کرنے کا طریقہ بھی پوری طرح جانتے ہیں لیکن ظاہر ہے مسلمانوں کی تنظیموں کو اس خالص تعلیمی مسئلہ میں بھی اپنے اپنے جماعتی مصالح کا خیال رہتا ہے اس لیے پورے ملک میں یکساں نصاب تعلیم رائج نہیں ہو سکتا ہے۔ مگر اتنا ہو سکتا ہے اور ہونا چاہیے کہ وہ تمام تنظیمیں جو مذہبی تعلیم کے لیے کام کر رہی ہیں ایک

متحرک اور بامقصد تصور اپنائیں تاکہ تعلیم نوجوانوں کے لیے سیرت کی تعمیر اور زندگی کی شکستش میں سہارا بن سکے۔ مجھے اس کا احساس ہے کہ ایسی ریڈریں تیار کرنے کا کام ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہے۔ یہ کام انفرادی کوشش سے نہیں ہو سکتا بلکہ اس کی تیاری میں ایسے ماہرین تعلیم کی ایک جماعت کی خدمات درکار ہیں جو نہ صرف تعلیم کے جدید نظریات سے واقف ہوں بلکہ تعلیم کے کام کا عملی تجربہ بھی رکھتے ہوں۔ ان علماء دین کو بھی اس کام میں شریک کرنا ضروری ہے جو مذہب کے افادی پہلو کا جامع تصور رکھتے ہوں۔ یونیورسٹیوں کے شعبہ اے اسلامیات بھی اس کام میں معاون ہو سکتے ہیں۔

نصاب کی تیاری میں قرآن پاک کو اساسی اہمیت حاصل ہونی چاہیے کیونکہ مذہب اسلام کی بنیاد ہی اس کتاب کی تعلیمات پر ہے۔ اس کتاب سے بچوں کو روشناس اور آگے چل کر اچھی طرح واقف کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ علاقائی زبانوں میں اس کا انتخاب ترجیح کے ساتھ شائع کیا جائے۔ ظاہر ہے یہ انتخاب اس اعتبار سے لڑکوں کے معیار فہم کو پیش نظر رکھ کر ہی ہوگا۔ پرائمری سطح پر انتخاب کا معیار اور اس کا حجم ایسا ہونا چاہیے جسے نہ صرف سمجھ سکے بلکہ تین سال کے اندر ختم بھی کر سکے۔ اس کے برخلاف ثانوی کے لیے جو انتخاب تیار کیا جائے وہ پانچ سال میں منقسم ہو اس کے اندر بھی طالب علم کے معیار فہم کا لحاظ رکھا جائے۔

قرآن کریم کا انتخاب کرتے وقت بنیادی طور پر جیسا کہ میں نے اوپر کہا اسلام کا وسیع تصور قابل نظر رکھا جائے۔ اس سلسلے میں میری ناقص معلومات کے مطابق قرآن کے انتخابی لٹریچر میں زبان بھائی کے انتخاب قابل ذکر ہے۔ اپنا یہ جی نے جیسا کہ لکھا ہے کہ یہ انتخاب ان کے برون کے غور و فکر کا نتیجہ ہے۔ انھوں نے متن کو یکتھا کے ترجیح سے لیلے لیکن جو بات قابل داد ہے وہ ان کا بامنی انتخابی نقطہ نظر ہے جس کی مدد سے انھوں نے اسلام کے نہ صرف بنیادی مقاد کو پیش کیا ہے بلکہ اس کے اخلاقی پہلوؤں کو کامیاب طریقے سے نمایاں کیا ہے۔ ظاہر ہے اس انتخاب میں خود اپنا یہ جی کے مزاج اور مشن کا بڑا دخل ہے جس کا مرکزی رجحان انسانی کوحیات نو بخشنا اور انھیں اپنے فکر و عمل کے ذریعے ان کو عملی جات پہنا نا ہے۔ ظاہر ہے مسلمان مولفین اپنی ضرورت اور مذاق کے مطابق انتخاب کریں گے۔

لیکن اس انتخاب کو پیش نظر رکھنے سے انھیں اپنے کام میں مدد مل سکتی ہے۔

دوسری چیز جن پر توجہ دینے کی ضرورت ہے وہ سیرت نبوی ہے۔ سیرت کو ایسے دل نشیں پیرائے میں پیش کیا جائے کہ بچے کے ذہن میں اخلاق کا وسیع تصور ابھر سکے۔ اس کو پڑھ کر وہ شجاعت، سخاوت، وسیع قلبی، راستبازی، ہمدردی، حوصلہ مندی، امید پروری اور رواداری جیسی صفات کا جیتا جاگتا نمونہ دیکھ سکے۔ احادیث نبوی کا انتخاب بھی اسی روشنی میں کیا جائے۔ اس کے علاوہ اسلامی تاریخ کے قرن اول کا ایسا جائزہ تیار کیا جائے جو اجتماعی اسلامی زندگی کی دلکش تصویر ہو۔ اس میں بھی پوری مورخانہ ذمہ داری کو ملحوظ رکھا جائے۔

مذہبی تعلیم کا یہ کام بڑا اہم اور نازک ہے۔ اس کو مذکورہ خطوط پر انجام دینے سے اس کی قومی امید ہے کہ عصر جدید نے جو چیلنج مذہب اور اہل مذہب کے سامنے پیش کیا ہے وہ اس سے کامیابی کے ساتھ عہدہ برآ ہو سکیں۔

سید رشید رضا کی تحریک المنار

ڈاکٹر سید احتشام احمد ندوی

”المنار“ اصطلاحی طور پر کوئی تحریک نہ تھی کہ لوگ اس کے ممبر بنتے اور اس کے لیے علمی جدوجہد کرتے۔ رسالہ المنار اور تفسیر المنار کے قارئین کا ایک حلقہ پورے عالم عربی میں عموماً اور مصر میں خصوصاً بن گیا تھا جو سید جمال الدین افغانی اور شیخ محمد عبدہ کے خیالات سے پوری طرہ متاثر تھا۔ رشید رضا نے اس دقیق و موثر جریدے کے ذریعے سید جمال الدین اور شیخ محمد عبدہ کے خیالات و عقائد کو نہ صرف زندہ رکھا بلکہ ان کی وسیع پیمانے پر اشاعت کی اور ان کو اپنے دور کے دانشور طبقے تک پہنچا کر ان کے فکر کی اصلاح کا کام کیا۔ اس طرح فکر کی سطح پر المنار کے ذریعے جو اصلاحی کوششیں کی گئیں ان کو ”تحریک المنار“ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ اس کے چھ بنیادی مقاصد تھے۔

۱۔ اسلام کو صوفیانہ توہم پرستی سے نجات دلانا۔ تصوف کی بگڑی ہوئی شکل کو اور ان بدلتوں کو جو اس کے پردے میں رواج پا گئی ہیں ختم کرنا۔

۲۔ عسربید کے تقاضوں کو اسلامی اصولوں کی روشنی میں سمجھنا اور پورا کرنا۔ اقامت دین کے ذریعے سچی اسلامی زندگی کو از سر نو زندہ کرنا۔ یہ مقصد یعنی اسلامی نظام قائم کرنا

سید جمال الدین افغانی کے بنیادی نظریات میں داخل تھا مگر شیخ محمد عبیدہ نے اس کو اپنے پروگرام میں عملی حیثیت سے شامل نہیں کیا۔ اگرچہ نظری حیثیت سے وہ اس کے قائل تھے۔ اس کی وجہ انھوں نے یہ بتائی کہ جو کچھ عملی طور پر ہمارے بس میں نہیں اس کو ہم خدا پر چھوڑتے ہیں مگر جو کچھ ممکن ہے اس کو عمل میں لانے کی پوری جدوجہد کرنا اپنا فرض تصور کرتے ہیں (اگرچہ رشید رضا نے بھی شیخ محمد عبیدہ کے اس نظریے کو اپنا کمرسیاسی جدوجہد سے کنارہ کشی اختیار کی مگر شیخ محمد عبیدہ کی دفات کے بعد وہ سیاست کی طرف پلٹے اور انھوں نے حزب مقدور اس میں حصہ لیا۔)

۳۔ جدید عصری مسائل پر غور و خوض کرنا اور ان کو پیش نظر رکھ کر اسلامی اصولوں کی تشریح و تفسیر کرنا۔

۴۔ دور جدید نے تعلیمی میدان میں جو ترقیات کی ہیں ان کو سامنے رکھ کر اسلامی تعلیم و تربیت کا نظم قائم کرنا۔

۵۔ عیسائی، یہودی اور مشرکین جو حلقے نظریاتی حیثیت سے اسلام پر کرتے ہیں، ان کی مداخلت کرنا اور ان کے مضر اثرات سے مسلمانوں کو محفوظ رکھنا۔

۶۔ رشید رضا عرب قوم پرستی کے شدید مخالف تھے۔ انھوں نے یہ خیال بار بار اظہار کیا ہے کہ مغربی استعمار نے اسلامی اتحاد کو ختم کرنے کے لیے عرب قوم پرستی کے جذبے کو ابھارا ہے تاکہ عالم اسلامی ٹکڑے ٹکڑے ہو کر رہ جائے۔ وہ اسلامی جذبات کو وطنی جذبات میں ڈھال کر مسلمانان عالم میں اتحاد کا بنیادی محرک ختم کر دینا چاہتا ہے۔

سید جمال الدین افغانی، مفتی محمد عبیدہ اور رشید رضا کے اصولوں سے متاثر ہونے والوں میں علماء براے نام تھے۔ ان کی قدامت پرستی اور خانقاہیت نے انھیں اس طرف آنے سے روکا۔ اس کے برعکس جدید تعلیم یافتہ طبقہ سید رشید رضا کے خیالات سے پوری طرح متاثر ہوا۔ ان متاثر ہونے والوں میں اعلیٰ قانون داں، حکومت کے اونچے سہارے دار اور تعلیم گاہوں کے معلم و متعلم شامل تھے۔

سید رشید رضا کے فکری میلانات کا جائزہ لینے کے لیے ضروری ہے کہ ان کی زندگی

پر ایک سرسری نظر ڈالی جائے تاکہ ان افکار کا منبع معلوم ہو سکے جو بعد میں تحریک المنار کے بنیادی اصول بنے۔ وہ شام کے ایک گاؤں "قلامون" میں پیدا ہوئے۔ ان کا تعلق ایک معزز سادات کے گھرانے سے تھا۔ ان کا خاندان علمیت اور اسلامیت میں ممتاز تھا اور ان کے یہاں علوم اسلامی کا ایک کتب خانہ بھی تھا۔ رشید رضا نے اپنا بچپن اسلامی ماحول میں گزارا۔ ان کے دل پر اپنے گاؤں کے موذن کی سحر آفریں آواز کے نقوش ثبت ہو گئے تھے جو صبح تڑکے خوش الحانی سے اذان دیتا تھا۔ انھوں نے اپنے گاؤں کے مسجد کے مدرسے سے اپنی تعلیم کا آغاز کیا۔ مدرسہ کی معمولی تعلیم کے بعد ان کے والد نے دکان و سہیت کی اعلیٰ تعلیم کے لیے گھر پر ایک استاد مقرر کر دیا۔ پھر، ابرس کی عمر میں انھیں مزید تعلیم کے لیے طرابلس بھیج دیا گیا۔ دور طالب علمی میں امام سزائی کی "احیاء العلوم" سے غیر معمولی طور پر متاثر ہوئے۔ انھوں نے اس تاثر کا اظہار اپنی خود نوشت سوانح عمری میں کیا ہے لیکن اصل انقلاب ان کے ذہن و فکریں "العودة الوثقی" کے مطالعے سے پیدا ہوا۔ اس نے ان کے انداز فکر کو بالکل بدل دیا۔ اس پرچے نے ان کے سامنے جدوجہد کی ایک نئی راہ پیش کی اور ان کے ذہنی افق کو فکر کی روشنی عطا کی۔ یہ رسالہ پیرس سے شیخ محمد عبدہ اور سید جمال الدین افغانی کی زیر ادارت نکلتا تھا۔ ایک شام ان کو دوستوں کی ایک محفل میں اُس کا ایک مضمون پہلی بار سننے کا موقع ملا۔ اس کے جادو نے رشید رضا کو اپنی طرف کھینچا اور انھوں نے اس کا مطالعہ اس اہتمام سے کیا کہ "العودة الوثقی" کے پرانے فائل بھی جمع کر کے پڑھ ڈالے۔ اس نے ان کے سامنے فکر و نظر کی ایک نئی راہ کھول دی۔ ان کے فکری عناصر کا جائزہ لینے سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ ۱۸۹۰ء سے قبل یعنی فارغ التحصیل ہونے سے پہلے ہی جمال الدین افغانی اور عبدہ کے خیالات سے متاثر قبول کر چکے تھے۔

اس سے قبل ان کو ایک حد تک تصوف سے لگاؤ تھا اور مقامی طور پر عوام میں درس تدریس کا کام کرتے تھے مگر "العودة الوثقی" کے مطالعے نے ان کی زندگی کے دھارے

کولٹ دیا اور ان کی زندگی میں ایک نئے دور کا آغاز ہوا جس میں جدوجہد تھی، تجدید و احیاء دین کا اعلیٰ نصب العین تھا اور مسلمانوں کی سیاسی و اجتماعی زندگی کو اسلامی رنگ میں ڈھالنے کی کوشش تھی۔ ۱۸۹۷ء میں تحصیل علم سے فراغت کے بعد وہ قسطنطنیہ چلے گئے اور سید جمال الدین افغانی کے ساتھ مل کر تحریک اتحاد اسلامی میں کام کرنے کا عزم کیا لیکن اسی سال افغانی کا انتقال ہو گیا جس کی وجہ سے سید رشید رضا کو ذہنی طور پر بڑا دھکا لگا مگر عزائم سے پُر نوجوان نے ہمت نہیں ہاری اور قاہرہ پہنچ کر شیخ محمد عبدہ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ ۱۸۹۷ء سے ۱۹۰۵ء تک یعنی شیخ محمد عبدہ کی عمر کے آخری ایام تک وہ انھیں کے ساتھ رہے۔

جب رشید رضا مفتی محمد عبدہ کے پاس قاہرہ پہنچے یہ وہ زمانہ تھا کہ جب حکومت برطانیہ نے ”العرۃ الوثقی“ کی اشاعت پر پابندی لگا دی تھی، رشید رضا نے العرۃ الوثقی کے مشن کو جاری رکھنے کے لیے ایک ہفتہ وار اخبار جاری کیا جس کا نام ”المنار“ رکھا۔ یہ پرچہ دوسرے سال ماہنامہ میں منتقل ہو گیا۔ اس نے جمال الدین افغانی کے پیام احیاء اسلام کے سلسلے کو آگے بڑھایا۔

شیخ محمد عبدہ نے تعلیم اور زبان کی اصلاح کو اپنا مقصد بنایا تھا۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ انھوں نے سرسید کی طرح انگریزی حکومت کے ساتھ جو مصالحانہ انداز اختیار کیا تھا اس کو رشید رضا نے قبول نہیں کیا۔ انھوں نے مصطفیٰ کمال پاشا کی عربی زبان کے خلاف تحریک کو اور خلافت کے خاتمے کو بھی اچھی نظر سے نہیں دیکھا اور امت مسلمہ کے لیے مضر قرار دیا۔ رشید رضا نے عبدالرزاق کے اس نظریے پر سخت تنقید کی کہ مصر کو ترکی کی طرح ایک لادینی ریاست قائم کرنی چاہیے۔ انھوں نے ۱۹۲۶ء میں عالمی اسلامی کانفرنس میں شرکت کی۔ شاید انھیں امید تھی کہ ابن سعود خلافت کو دوبارہ قائم کر دیں گے مگر یہ امید پوری نہیں ہوئی۔ انھوں نے فرانس کے خلاف شام کا کیس لیگ آف نیشنز

League of Nations

میں پیش کرنے کے لیے یورپ کا سفر کیا۔ ان اقدامات سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ شیخ محمد عبدہ کی طرح سیاست کا معاملہ تقدیر پر چھوڑنے کے قائل نہ تھے۔

واقعہ یہ ہے کہ تحریک المنار کو عالم اسلامی میں کافی مقبولیت حاصل ہوئی۔ اس تحریک

نے مسلمانوں کے عقائد، تعلیم، اصلاح معاشرہ، اصلاح سیاست اور مختلف اسلامی فرقوں کے درمیان مصالحت کا جو پیام پیش کیا، وہ اس دور کے محافض سے وقت کی آواز تھی۔ اس سے یہ حقیقت آشکارا ہو جاتی ہے کہ یہی سائل مسلمانوں کی زندگی میں شدید اور فوری اہمیت رکھتے تھے۔ پناچہ شمالی مغربی افریقہ، ممالک عربیہ، البجریا، ہندوستان اور انڈونیشیا تک مسلمانوں نے رشید رضا کی تحریروں سے کسب فیض کیا اور اصلاح کی دعوت تیز تر کر دی۔^۱ اس سے ہندوستان میں علامہ شبلی تحریک المنار سے خاص طور پر متاثر ہوئے۔ انھیں کی گمشدہ رشید رضا ۱۹۱۲ء میں لکھنؤ تشریف لائے اور دارالعلوم ندوہ کا معائنہ کیا۔ انھوں نے ندوۃ العلماء کے سالانہ اجلاس کی صدارت کی^۲ اور دیوبند جا کر دارالعلوم دیوبند بھی دیکھا رشید رضا اشبیلی کے افکار بڑی حد تک مشترک ہیں۔ دونوں روشن خیال علماء میں شمار ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے رشید رضا کے ہندوستان آنے سے مسلمانوں کے اصلاحی رجحانات کو تقویت محسوس ہوئی۔

۱۔ "نہ اہل نظر نے رشید رضا کی تحریک پر قدامت پرستی کا الزام لگایا ہے۔ اس سلسلے میں یہ بات سمجھ لینا ضروری ہے کہ اسیاے اسلام اور اصلاح کی تحریکیں اپنے مقاصد کے اعتبار سے بہت کچھ یکسانی رکھتی ہیں۔ محمد بن عبد الوہاب نجدی، سید جمال الدین افغانی اور دوسرے اسلامی تحریکوں کے بانی سبھی اسلامی نظام زندگی کے اصول کو ایک دستور حکومت کے انداز میں نافذ کرنا چاہتے تھے۔ اجتہاد پر بھی سب نے زور دیا ہے۔ شیخ محمد بن عبد الوہاب نجدی نے اس کو ایک بنیادی ضرورت قرار دیا۔ شیخ محمد عبدہ نے اجتہاد پر خاص توجہ دی۔ رشید رضا نے صاف صاف اعلان کیا کہ مسلمانوں کے زوال میں ان کے فکری جمود و تعطل اور اجتہاد کے دروازے کے بند ہو جانے کو بڑا دخل ہے۔ انھوں نے عصر جدید کے سائل

۱۔ "ذکر ترمذی ان اسلام از پروفیسر گب، کراچی ۱۹۵۰ء ص ۳۶

۲۔ حیات قبل از اسلام سید سلیمان ندوی، دارالمنصفین، لاہور ۱۹۶۳ء ص ۴۹۹ - ۵۰۵

۳۔ "شیخ محمد بن عبد الوہاب از احمد بن حجر بن محمد، مصبۃ المدنی، قاہرہ - ص ۶۹

۴۔ "مخلافۃ والامامہ العظمیٰ از رشید رضا ص ۸۰

پر غور و خوض کرنے اور ان کو اجتہاد کے ذریعے حل کرنے کو وقت کی نہایت اہم ضرورت قرار دیا۔

رشید رضا نے یہ دعوت دی کہ مسلمان قرآن و حدیث پر اپنی فکر کی بنیاد رکھیں۔ انھیں فقہ کی کتابوں اور علم الکلام کے مباحث کے ذریعے سے اسلام کو سمجھنے کی کوشش نہیں کرنی چاہیے ان کی رائے میں مسلمانوں کے زوال کا منجملہ اور اسباب کے ایک سبب یہ بھی ہے کہ انھوں نے براہ راست کتاب و سنت سے اسلام کو سمجھنے کے بجائے فقہ و کلام کی کتابوں پر اعتماد کیا اور اسلام کی روح سے محروم ہو گئے۔^۲

در اصل تحریک "المنار" پان اسلام کی تحریک تھی۔ رشید رضا اسلامی خلافت کے قائل تھے اور اسلامی ملکوں کو ایک سلک میں منسلک کرنا چاہتے تھے۔ جب عربوں میں قومیت پرستی کی تحریک نے زور پکڑا تو مجبوراً ان کو میدان میں آکر اس کا مقابلہ کرنا پڑا۔ ترکی اور مصر کی قومیت پرستی کو انھوں نے اسلام کے خلاف قرار دیا۔ پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی رقمطراز ہیں کہ :

"نتیجہ یہ ہوا کہ اپنے موقف کے دفاع میں رشید رضا اور ان کی جماعت رفتہ رفتہ قدامت پرستی اور ارتقاؤد کو کسی کی طرف بھٹکتی رہی۔"^۳

رشید رضا پر عرب قوم پرستی کی مخالفت کا الزام لگایا جاتا ہے مگر واقعہ یہ ہے کہ قومیت پرستی کو تو اب اہل عرب بھی اچھا تصور نہیں کرتے۔ پھر رشید رضا نے اس کی مخالفت کی تو کوئی غیر معمولی بات ہے۔ قومیت کی مذمت میں مشہور مورخ ٹوائسن بی (Arnold Toynbee) لکھتا ہے کہ :

"انسانیت کا مستقبل اس روحانی اخوت پر منحصر ہے جسے کوئی مذہب پیدا کر سکتا ہے۔ نوعِ انسانی کو آج اسی کی احتیاج ہے۔ کیونکہ مذہب کا دعویٰ ہے کہ وہ نوعِ انسانی کو متحد کر سکتا ہے۔ اسلام افریقہ میں اپنے آپ کو نوعِ انسانی میں اتحاد پیدا کرنے

۱۔ الخلافة والامامة العظمیٰ از رشید رضا ص ۸۰

۲۔ النبی المجدی، از رشید رضا مطبع المنار ص ۱۳۳-۱۳۴

۳۔ رسالہ جامعہ جلد ۴، شمارہ ۹۔ جولائی ۱۹۶۱ء ص ۴۶۱

والی ایک قوت ثابت کر رہا ہے۔ عیسائیت بھی یہی رول ادا کر سکتی ہے بشرطیکہ وہ اپنے اصولوں کو برت کر دکھائے۔ مگر نیشنلزم نوع انسانی کو متحد نہیں کرتا بلکہ اسے مختلف ٹکڑوں میں تقسیم کرتا ہے چنانچہ اس کا کوئی مستقبل نہیں ہے وہ اس کے سوا اور کچھ نہیں کر سکتا کہ نوع انسانی کو تباہ کر دے اور اپنے آپ کو اس کے کھنڈرات میں دفن کر دے۔“ ۱

جہاں تک رشید رضا کا تعلق ہے ان کے ہاں عرب قوم پرستی کی مخالفت کی ایک خاص وجہ ہے۔ ان کا خیال تھا کہ ان جذبات کو مغرب نے عربوں میں ابھار کر ان کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا۔ ان کے نزدیک لا یصلح الا بحارہا الا بصالح اولہا (امت کی اصلاح جس چیز سے شروع میں ہوئی تھی اسی سے اس کی اصلاح آخر میں بھی ہو سکے گی) عربوں کو جس طرح آنحضرتؐ نے ایک حکم کے تحت جمع کیا تھا اسی طرح آج بھی عربوں کے اختلافات کو بقول سید رشید رضا ”مشترک دین و عقائد، مشترک اخلاق اور مشترک زبان“ کے ذریعے ہی دور کرنا ممکن ہے۔

میرے خیال میں محض عرب قومیت کی بنا پر رشید رضا پر فکری جمود کا الزام نہیں لگایا جاسکتا انہوں نے اجتہاد اور غور و فکر پر ہمیشہ زور دیا جیسا کہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ رشید رضا نے ایک حد تک مفتی محمد عبدہ کی راہ کو چھوڑ کر سیاست میں حصہ لیا۔ تحریک المنار کی ایک نمایاں خصوصیت یہ تھی کہ رشید رضا اور ان کی جماعت کے افکار و خیالات میں سلف کی سنت پر بہت زیادہ زور ملتا ہے۔ صدر اول کے مسلمانوں نے جس طرح اسلام کو سمجھا تھا اور جیسے اس کے بتائے ہوئے اصول پر عمل کیا تھا رشید رضا کی آرزو تھی کہ وہی بات ایک بار پھر مسلمانوں میں پیدا ہو جائے۔ اسی لیے کبھی کبھی ان کی اور المنار گروپ کی اصلاحی تحریک کو ”سلافیہ تحریک“ بھی کہا جاتا ہے۔ ہم نے شروع میں لکھا ہے کہ رشید رضا نے اپنی طالب علمی کے زمانے میں انفرالی کی احیاء سے بہت زیادہ اثر قبول کیا تھا۔ ان کی تحریروں سے اندازہ ہوتا ہے کہ بعد میں انفرالی کی جگہ ابن تیمیہ نے لے لی۔ اس لیے کہ وہ جس طرح کا اصلاحی کام

1. "Islamic Culture", Hyderabad, March 1961

کرنا چاہتے تھے اس کی سند اور تائید ابن تیمیہ ہی کے ہاں مل سکتی ہے!

واقعہ یہ ہے کہ رشید رضا نے ایک حد تک ابن تیمیہ کا اثر قبول کیا مگر جمال الدین افغانی کا اثر ان پر بہت زیادہ تھا جو مفتی عبدہ کی رفاقت کے زمانے میں کمزور ہو گیا تھا۔ ان کے بعد انھیں محسوس ہوا کہ سیاست کے معاملے میں جو روش مفتی محمد عبدہ نے اختیار کی تھی وہ موجودہ دور کے لیے خطرناک ہے۔ مفتی صاحب نے انگریزوں سے مصالحت اور حکومت و سیاست سے علیحدگی کا رویہ اختیار کیا تھا یہ طریقہ سید جمال الدین کے نظریات سے ٹکراتا تھا۔ اس کا اجناس رشید رضا کو اس وقت ہوا جبکہ ترکی و مصر میں قومیت پرستی ایک زبردست قوت کی شکل میں ابھری اور اس نے وہ صورتیں اختیار کیں جو ان کی نظر میں قابل اعتراض تھیں اسی وقت انھوں نے المنار میں ادارے لکھے اور قوم پرستی کو غیر اسلامی قرار دیا۔

سید رشید رضا نے اسلام کی ایک جدید اور روشن خیالی پر مبنی تعبیر پیش کی جو جدید مغربی ذہن رکھنے والے مسلمانوں کے لیے آب حیات کا کام کر گئی۔ ان کی مساعی سے جدید تعلیم کے مضر اثرات کے باوجود اسلام کی برتری اور عظمت جدید تعلیم یا نہ طبقے میں باقی رہی۔ انھوں نے دور جدید کی دوسری اسلامی شخصیتوں کی طرح یہ اعلان کیا کہ موجودہ دور کے مسائل کا حقیقی حل اسلام کے سوا کسی دوسرے نظام میں موجود نہیں۔

اس سلسلے میں انھوں نے ایک مرتب تجویز پیش کی جو "المنار" میں شائع ہوئی۔ اس تجویز اور اصلاح کے پروگرام میں یہ بتایا گیا کہ تمام مسلمانوں کو عثمانی خلافت کو تسلیم کر کے خلیفہ کی فرمانبرداری کرنی چاہیے۔ پھر یہ خلافت تمام مسلمانوں اور غیر مسلموں کو مساوی حقوق ادا کرے۔ نسلی اور قومی امتیازات کو ختم کیا جائے۔ انھوں نے یہ تجویز پیش کی کہ ایک ادارہ "الجماعۃ الاسلامیہ" کے نام سے قائم کیا جائے اور اس کے ذریعے سے مسلمانانِ عالم میں اتحاد کی روح پھونکی جائے۔ مشترک عقائد، مشترک اخلاق اور مشترک زبان کو رواج دیا جائے۔ ایسے نظام میں اسلامی ممالک کی شکل وہی ہو جائے گی جو ریاستہائے متحدہ امریکہ میں مختلف ریاستوں کی ہے۔ سارے اسلامی ممالک اسلامی وفاق کا جزو بن جائیں گے۔ ہر اسلامی ملک کا نائب خلیفہ

۱۔ گلب "Modern Trends in Islam" ص ۳۴-۳۵ بحوالہ رشید رضا از ضیاء الرحمن فاروقی
رسالہ بانہ "جولائی ۱۹۶۱ء ص ۲۶۶

یا حکمراں ایک اسمبلی کے ذریعے حکومت کرے گا۔ وہ ملک میں اندرونی خود مختاری رکھے گا اور
دہمنوں کے خلاف ساری ریاستیں متحد ہو کر موقع آنے پر مقابلہ کریں گی۔

مذکورہ بالا تجویز ظاہر ہے کہ کبھی عملی طور پر وجود میں نہ آسکی لیکن رشید رضا نے ایک
اسلامی انجمن ”جامعۃ الدعوة والارشاد“ کے نام سے قائم کی جس کے اثرات مسلمانوں
کے ذہن و فکر پر بہت اچھے پڑے۔ چونکہ رشید رضا کی جدوجہد کا مقصد خلافت عثمانیہ کی حمایت
تھا لہذا ان کا ٹکراؤ قوم پرستوں سے ہوا۔ قوم پرستوں کو عثمانی ترکوں کے خلاف انگریزوں
نے بھڑکایا تھا تاکہ عربوں اور ترکوں میں باہم جنگ ہو جائے اور ہوا بھی ایسا ہی۔

رشید رضا دیکھ رہے تھے کہ امت اسلامیہ روز بروز مغربی تہذیب کے غلط اثرات قبول
کر رہی ہے اور امت میں دو گروہ پیدا ہو گئے ہیں ایک طرف علماء اور کٹر مذہبی لوگوں کی جماعت
ہے جو اپنے تقلیدی و روایتی طریقوں سے ذرا بھی ہٹنا پسند نہیں کرتے۔ دوسری طرف تجدید
کا گروہ ہے جو اسلامی تعلیم کی بنیادوں کو تبدیل کرنا چاہتا ہے بعض ان میں دین سے بیزار
ہیں بعض بے تعلق اور بعض اس کو بدل دینا چاہتے ہیں۔ رشید رضا ان دونوں گروہوں سے
ناخوش تھے۔ وہ اپنے آپ کو اور اپنے ہم خیالوں کو ”حزب الاعتدال“ ”اعتدال پسند
گروہ“ کہتے تھے۔ ان کا قول تھا کہ ان کے متعین کردہ اصولوں کے مطابق اسلام کی تعبیر
سے یہ ممکن ہو سکے کہ اسلام کا ایک ایسا معاشی، معاشرتی اور سیاسی نظام زندگی قائم کیا
جاسکے جو کہ تمام مسائل حیات کا واقعی حل ہو۔

رشید رضا نے مسلمانوں کی ایک اور کمزوری پر ضرب کاری لگائی۔ انھوں نے صاف
الفاظ میں کہا کہ اس دور میں لوگوں نے خصوصاً مذہبی پیشواؤں نے دین کی اقدار بدل ڈالی
ہیں انھوں نے بہت سی ایسی چیزیں داخل کر دی ہیں جو پہلے اسلام میں نہ تھیں مسلمانوں
کا یہ اعتقاد کہ کافروں سے مقابلے کے موقع پر انہیں غلبی اور احاطہ حاصل ہوتی ہے اور کوئی
پر اسرار طاقت ہے جو ان کے پاس مادی وسائل نہ ہونے کے باوجود فتح و ظفر کو ان کے
قبوئوں پر لا کر ڈال دیتی ہے، محض خوش نہی پر مبنی ہے۔ عوام کو اس تصور سے بڑا نقصان

پہنچا ہے۔ انھوں نے امت کو یہ سمجھانے کی کوشش کی کہ اسلام ایک ایسا نظام حیات ہے جو روحانی و مادی دونوں طرح کی قوتوں کو یکساں ترقی کے مواقع عطا کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ کامیابی بغیر انسانوں کی اپنی جدوجہد کے حاصل نہیں ہو سکتی۔

رشید رضا لکھتے ہیں کہ :

”مسلمانوں کی بستی کے ذمہ دار دو طبقے ہیں ایک مذہبی پیشواؤں کا دوسرا حکمرانوں کا طبقہ۔ حکمران اپنے ذاتی دنیوی مفاد اور مصالح کی فکر میں محو رہتے ہیں انھوں نے کبھی سوچا ہی نہیں کہ ملک میں اسلام کے قوانین نافذ کیے جائیں۔ وہ اسلام کے طرز فکر سے بے خبر ہیں۔ حکمران طبقے کے علاوہ مسلمانوں کے اس خطا طای ذمہ دار علماء و صوفیاء پر بھی ہے۔ علماء نے عوام میں حقیقی اسلامی روح پیدا کرنے اور انھیں رشتہ اتحاد میں منسلک کرنے کے بجائے فروعی اختلافی مسائل پر زور دیا اور اس طرح ان میں آپس میں پھوٹ ڈالی۔ انھوں نے کفر کے فتوے دینے، مناظرے کی کتابیں لکھنے میں اپنا بھی وقت ضائع کیا اور انھیں مسائل میں عوام کو بھی الجھائے رکھا۔ دوسری طرف صوفیائے کرام نے بھی مسلمانوں کو غلط راہ پر ڈالا اور طریقت کو شریعت سے دور کر دیا۔ اصل اسلام اور اس کی سادگی غائب ہو گئی اور بدعات کا سرمایہ عوام کے پاس رہ گیا۔“

رشید رضا اذکار کی صوفیانہ ریاضت کو بھی پسند نہیں کرتے تھے !

رشید رضا نے ایک تجویز پیش کی کہ ایک ایسی کتاب علماء کو مرتب کرنی چاہیے جس میں اسلام کے وہ تمام عقائد اور اصول اکٹھا کر دیے جائیں جو تمام مسلمان فرقوں کے نزدیک مسلم ہوں۔ اس کا طرز بیان ایسا آسان و دل نشین ہونا چاہیے کہ لوگ اس کو آسانی سے سمجھ سکیں۔ اس کتاب کا ترجمہ سب زبانوں میں کیا جائے۔^۲

رشید رضا نے ایک خیال یہ بھی ظاہر کیا (جو دراصل دور جدید کا بہت اہم مسئلہ ہے) کہ

۱۔ تفسیر المنار ج دوم ص ۹۹

۲۔ اسلام اور تحریک تجدید ص ۲۷۱

زمانے اور تمدن کی تبدیلیوں نے بہت سے نئے سیاسی، سماجی اور اقتصادی مسائل پیدا کر دیے ہیں لہذا ان کو حل کرنے کے لیے علماء اسلام کی ایک مجلس منعقد ہونی چاہیے جس میں چاروں مذاہب فقہ کے احکام پر نظر ڈال کر مناسب فیصلے کیے جائیں۔ اس طرح ایک ایسا مجموعہ تو ان میں مرتب کیا جائے جو دور حاضر کی عملی ضرورتوں کو کتاب و سنت کی روشنی میں پورا کرتا ہو۔

رشید رضا کے رسالہ ”المنار“ کے ادارے ان کے پیغام کے ترجمان ہوتے تھے۔ اس میں انشیکیب ارسلان اور فرید و جدی بھی مقالے لکھتے تھے۔ اس رسالے کا ایک اہم جز تفسیر ”المنار“ تھی۔ اس میں شیخ محمد عبده کی تفسیر اور ان کے فتاویٰ شائع ہوتے تھے تفسیر ”المنار“ اگرچہ محمد عبده نے شروع کی تھی مگر اس کی تکمیل رشید رضا نے کی۔ انھوں نے روایتی انداز کو چھوڑ کر اپنی تفسیر میں عملی زندگی کے مسائل اور زمانے کے حالات کو پیش نظر رکھا

تحریک ”المنار“ کی ٹریجڈی یہ ہے کہ اس سے قبل سید جمال الدین افغانی کی انقلاب آفرین شخصیت اور ان کی تحریک تجدد ہے اور اس کے بعد تحریک ”الاخوان المسلمون“ ہے ان دو تحریکوں کے درمیان سید رشید رضا کی اصلاحی کوششیں دب کر رہ گئیں ورنہ حقیقت یہ ہے کہ وہ عصر حاضر کی اسلامی تاریخ میں ایک منفرد اور مخصوص حیثیت رکھتی ہیں اور ان کے مطالعے کے بغیر تاریخ کے اس دور کو مکمل سمجھنا ممکن نہیں ہے۔

بادہ کھن

ہم کیا کریں؟

ڈاکٹر ذاکر حسین

ایک دوست لکھتے ہیں : ”جب اوپر سے ایم بھٹ کر اور اندر سے باہمی نفرت کا جوالا مٹھی بھڑک کر دنیا کو برباد کرنے پر تلا ہوا ہے آدمی کس امید پر تعمیری کام میں جان کھپائے؟ تھوڑے سے سر بھردن کی تعمیری قوت کس طرح ان ہونناک تخریبی قوتوں کا مقابلہ کر سکتی ہے؟ اس بنیادی سوال کا اطمینان بخش جواب مل جائے تو کچھ اور پوچھوں۔ درنہ بے کار قیل و قال میں اپنا اور آپ کا وقت کیوں ضائع کروں؟“

یہ سوال آج بینکار نیک دل اور مخلص لوگوں کو تارہا ہے۔ یہ جس کیفیت کا ترجمان ہے وہ کبھی مایوس کرتی ہے اور قوت عمل کو خشل کر دیتی ہے، کبھی شکستہ دل انسان کو اپنی توانائی کا آخری شمتہ تک اپنے فرض کو پورا کرنے میں لگا دینے پر ابھارتی ہے۔ کبھی انسان کو اپنے ماحول، خود اپنی بہیمیت، خود اپنی حماقت کے سامنے بے بس بتاتی ہے، کبھی اسے اس کائنات میں ایک خال قوت بنا کر ماحول کو بدلنے، بہیمیت کو دبانے اور حماقت کی اصلاح کرنے پر آمادہ کرتی ہے۔ کبھی آدمی حالات کی تاریکی کو ایک دائمی رات سمجھنے لگتا ہے، کبھی یاد کرتا ہے کہ رات کے لیے میں نے ہی چراغ بنایا ہے تو ہر تاریکی میں روشنی پیدا کرنے، ہر شب کو سحر کرنے کا حوصلہ اس کے سینے میں

جاگ اٹھتا ہے۔ اور سچ یہ ہے کہ اس سوال کا اٹھنا ہی اس کے شرفِ انسانیت کی خبر دیتا ہے۔ مایوسی اور امید، خوف اور رجا کے بیچ سے ایمان کی ڈگر پر پڑ لینا انسانیت کی خصوصیت ہے۔ ایمان ان مطلق قدروں پر جن کی تصدیق اس کا ضمیر کرتا ہے یہی ان سب قدروں کو توڑتا بھی ہے لیکن کبھی ان سے پوری طرح دامن چھڑا بھی نہیں سکتا۔ یہ جھوٹ بولتا ہے۔ مگر سچ کو افسوس مانے بغیر بھی چارہ نہیں؛ یہ سخت سے سخت ظلم بھی کرتا ہے مگر عدل کی لگن سے بھی اس کا دل کبھی خالی نہیں ہوتا؛ یہ ہزار بدنامیوں کا ذمہ دار بھی ہے۔ مگر حسن کی پذیرائی کے لیے بھی دل کا ایک گوشہ محفوظ رکھتا ہے جس طرح یہ کیفیت ہر فرد پر کم و بیش گذرتی ہے اسی طرح جماعتوں پر بھی صادق آتی ہے۔ انسانی سماج میں بسا اوقات بڑا حصہ اچھائیوں کی جگہ بُرائیوں کا گرد پڑ ہو جاتا ہے، عقل کی جگہ بے عقلی کا ساتھ دینے لگتا ہے۔ عدل کی جگہ ظلم پر اتر آتا ہے، سچ کو چھوڑ کر جھوٹ میں اپنا بھلا دیکھنے لگتا ہے، زیبائی کی جگہ بدنائی پر آنکھیں سینکنے لگتا ہے۔ لیکن کوئی سماج جو انسانیت کے مرتبے سے ہمیشہ کے لیے ہیئت کے پامال میں نہ گرنے لگی ہو کبھی بھی ایسے افراد سے خالی نہیں ہوتی جو بدی کی اس آندھی میں بھی نیکی کے چراغ کو اپنے دامن کی پناہ میں رشتن رکھتے ہیں جو ان قدروں پر جتنے ہیں جن کو زندگی میں پورا کرنا اور رچانا انسانیت کا امتیازی وصف ہے۔ یہ لوگ تھوڑے سے ہوتے ہیں۔ مگر جیسے روٹی میں نمک۔ ان کے بغیر ساری انسانی تاریخ ایک بے کیف داستان ہو جائے۔ ان کی کامیابی محدود ہوتی ہے۔ اس لیے کہ زندگی کا کاروبار پس ہی اس لیے رہا ہے کہ ابھی ان کا کام نامکمل ہے۔ یہی لوگ اور ان ہی کی کوشش زندگی کو زندہ رہنے کے قابل بناتی ہے۔ مایوسیوں میں، ابتلاؤں میں، حوادث کی آندھیوں میں، یہی لوگ زندگی کا دیا ہوتے ہیں۔ اس دیے کی کوکھی اونچی ہو جاتی ہے۔ کبھی نیچی مگر جتنی کبھی نہیں۔ یہ سمجھ جائے تو انسانیت بہ حیثیت انسانیت ختم ہو جائے۔ آپ کے سوال سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ کو یہی اندیشہ ہے کہ انسانیت ختم ہو چاہتی ہے۔ اخلاقی چراغ کے گل ہونے سے نہیں بلکہ ایتم ہم کے حادثے سے یا جنگ و جدل کی آگ میں۔ میں سمجھتا ہوں کہ ایسا نہیں ہے۔ لوگوں نے بار بار اپنے بچے سے کہ انسانیت اب ختم ہوئی مگر اپنی اچھائیوں اور اپنی بُرائیوں کے ساتھ چل رہی ہے۔ نفرت کے خوف پہلے ہی بہت آئے ہیں۔ تباہیاں اور بربادیاں بھی بہت ہوئی ہیں

مگر انسانوں نے ہی اپنی نفرت کی آگ بجھائی ہے اور جانور بنتے ہوئے ساتھیوں کو پھر سے آدمی بنایا ہے۔ بڑی کاروانج نیکی کے ظہور کا موقع ہوتا ہے۔ نفرت کی آگ میں سے محبت کے پھول بھی کھلتے دیکھے گئے ہیں۔ مجھے تو یقین ہے کہ نفرت کی یہ آگ جو ہمارے ملک میں لگی ہوئی ہے اور ہمارے ملک ہی میں کیا ساری دنیا میں اس کے شعلے بھڑک رہے ہیں، ایسی ہی آگ ثابت ہوگی اور انسانیت اس میں سے بھی کچھ بھلسی ہوئی مگر پھر بھی ایک صالح اور عدل والی سماج میں سرگرم باہر نکلے گی۔ رہا ایٹم بم کا خطرہ۔ تو یہ سچ ہے کہ آدمی کی صنعتی اور حکمی ترقی کا ساتھ اس کی اخلاقی اور منطقی ترقی نے نہیں دیا۔ اخلاق پیچھے رہ گیا ہے، علم اشیاء آگے بڑھ گیا۔ اس علم کے ساتھ سماجی زندگی کا جو نقشہ چاہیے وہ ابھی نہیں جم سکا ہے، اور اس عدم مطابقت نے بہت خطرناک صورت اختیار کر لی ہے۔ لیکن دیکھنے والوں سے پوشیدہ نہیں کہ ذہن انسانی اور اس سے زیادہ قلب انسانی اس صورت حال پر بے چین ہے۔ ایٹم بم کو ممکن بنانے والے حکیموں کے سینوں میں ضمیر کا کانٹا کھٹکنے لگا ہے۔ یہ دراصل ساری انسانیت کے ضمیر کی آواز ہے۔ یہ عدم مطابقت ضرور دُور ہو کر رہے گی اور بہتر اخلاق کا انسان اپنے وسیع علم سے تخریب کی جگہ تعمیر کے ایسے کمرے دکھا سکے گا کہ پھیلی انسانی تاریخ ماند پڑ جائے گی۔ آدمی کی نظر سے کوئی چیز بہت قریب ہو تو صاف نہیں دکھائی دیتی۔ یہی حال ہمارا ان ذہنی تغیرات کے متعلق ہے جو آج رونما ہو رہے ہیں زندگی کا ایک نیا ڈھنگ ڈالنے اور نئے اور جماعت کے تعلقات کو ہم آہنگ بنانے کی ایک نئی کوشش اس وقت دنیا میں شروع ہو چکی ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ زیادہ عرصہ نہ گزرے گا کہ یہ کمرہ ارض کی ساری زندگی کو یکسر بدل دے گی اور بہتر بنا سکے گی۔

لیکن یہ سب کچھ تب ہی ہوگا کہ انسان، آپ اور میں، اس کے لیے اپنی جان کھپائیں۔ انسانی معاملات میں موثر قوت خود انسان ہی کا خیال اور انسان ہی کا عمل ہے۔ الہی ارادے تک انسانی زندگی میں انسان ہی کی معرفت کا اثر ہوتا ہے۔ تاریخ اسی کے عمل کی داستان ہے۔ معیشت اسی کی سعی کی کہانی۔ اس کے ارادے ہی اس کی زندگی میں تغیرات کا سرچشمہ ہیں۔ جو کچھ ہو رہا ہے اس میں ہمارے آپ کے اور میرے ارادوں کا کچھ نہ کچھ پرتو ہے، جو کچھ ہوگا اس میں بھی اس کا اثر ہوگا اس لیے اپنی ذمہ داری کو محسوس کرنا چاہیے نامساعد حالات کا بہانہ

لے کر کام سے بچنا اور ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھے رہنا خود اپنے ساتھ نا انصافی ہے اور انسانیت کے ساتھ بے وفائی۔ یہ انسانیت ختم نہیں ہو رہی ہے :

کہ آرہی ہے دادم صدلے کن نیکون

اور اگر بالفرض ختم ہونے ہی والی ہے تو بھی خاتمے تک تجھے تھوڑی سی مہلت ہے اسے صرف کرنے کا بہتر طریقہ کیا ہے؟ ناک کی نوک پر ترکٹی جاکر بیٹھ رہنا؛ کسی خانقاہ میں گوشہ نشین ہو کر ختم ہونے والے انسان کا ایک کامل نمونہ بنانا، خاتمے کے غم کو غرق مے ناب کرنا، یا نفرت کو محبت میں، انتشار کو نظم میں، بدی کو نیکی میں بدلنے کی مردانہ دار کو شش کرتے ہوئے جان دینا :

آخر کار ہمیں است کہ در تن فسر د

کف خونے کہ بداں ردق دایے نہ دی

نہیں ایٹم بم اور جنگ و جدل کے خطروں سے اس درجہ مایوس نہ ہو جیے۔ یہ انسانیت ابھی چلے گی اور اس کو اچھا بنانے کے لیے اچھوں کی کوشش پہلے سے زیادہ درکار ہوگی۔ ان اچھوں میں شریک ہو جیے۔ ان کی کامیابی، ان کی تعداد پر کبھی منحصر نہ تھی، ان کے خلوص، ان کی اپنے کام سے شغفگی، ان کے یقین، ان کے صبر، ان کی سعی سے اس کی پیائش ہوتی ہے۔ ان کی گنتی نہیں ہو سکتی، ان کا وزن دیکھا جاتا ہے اور اگر میرا یہ یقین کہ انسانیت ختم نہیں ہو رہی ہے غلط ہو اور آپ کا گمان کہ خاتمہ آن پہنچا، خدا نخواستہ درست ہو تب تو اور بھی اس مہلت کو جو ہے صحیح طور پر صرف کرنے کی ضرورت ہے۔ نیکیوں نے اپنے کام کے لیے نتیجے کی شرط کبھی نہیں لگائی۔ انسان کا کام کوشش ہے۔ نتیجہ نہ کبھی اس کے ہاتھ میں تھا، نہ اب ہے۔ ہمت، محنت، محبت سے کام لیجیے اور نتیجوں کی طرف سے نظر ہٹایے۔ پہلے بھی اس طرح بگڑتے کام بنے ہیں اب بھی اس طرح بن سکتے ہیں۔ خدا حافظ۔

(ہفتہ وار ”نئی روشنی“ دلی۔ ۸ ستمبر ۱۹۴۸ء)

ہم کہہ جا رہے ہیں؟

سالک ہندی
خواجہ غلام السیدین

اس راہ کہ می روی

پاکستان کی ایک خبر سے یہ معلوم کر کے خوشی ہوئی کہ وہاں حال ہی میں چار کچلر جماعتیں قائم کی گئی ہیں جن کا مقصد یہ ہے کہ پاکستان کے کچلر مراسم عرب، ایران، افغانستان اور ترکی کی اسلامی حکومتوں کے ساتھ مستحکم کیے جائیں۔ اس عجیب زمانے میں جب باوجود سفر اور تبادلہ خیال کی ہر قسم کی سہولتوں کے مختلف ملکوں کے لوگ ایک دوسرے سے اس وجہ ناواقف یا ایک دوسرے کے متعلق تعصب میں گرفتار ہیں۔ ہر ایک ایسی تحریک خوش آئند ہے اور پھر دنیا بھر کے مسلمانوں میں ایک خاص بنیادی روحانی اور تہذیبی تعلق ہے جن کا اعتراف اور استحکام نہ صرف ان کے لیے بلکہ دنیا کے لیے مفید ہے۔ لیکن اس ضمن میں ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان بزرگوں کو جنہوں نے یہ جماعتیں قائم کی ہیں، یہ خیال کیوں نہیں آیا کہ ہندوستان کے ساتھ کچلر تعلقات کو خوش گوار بنانے کے لیے بھی ایک انجمن قائم کرنے کی فوری ضرورت ہے۔ ہندوستان جس کے ساتھ ان کا صدیوں کا سماج رہا ہے جس کی تہذیب و تمدن کے رگ و ریشے میں ان کا انگریزیت

ہے اس طرح جس طرح اُن کی اپنی تہذیب کے ہر پہلو میں ہندوستان کا اثر موجود ہے جو باوجود وقتی تعصب کے تقاضوں کے مٹایا نہیں جاسکتا۔ کیا سیاست کی تلخیوں کو کم کرنے اور خوش گوار مستقبل کی بنیاد ڈالنے کے لیے یہ ضروری نہیں کہ دونوں ملکوں کے سربراہان اور وہ مفکر، ادیب، شاعر اور اہل قلم مل کر ان زخموں پر مرہم رکھیں اور اس اخلاقی غلامت کو دھوکہ صاف کریں جو سیاسی اور بیخوشی مذہبی جھگڑوں کی وجہ سے دونوں ملکوں کے سینے کو نگار اور ان کی شہرت کو داغ و آریکے ہوئے ہیں۔ کیا مسلمانوں کا تہذیبی لین دین صرف مسلمانوں کے ساتھ رہے گا، کیا اسلام کی تاریخ اور روایات میں اس تنگ نظری کی کوئی مثال یا دلیل موجود ہے؟ کیا خود ہندوستان کی تاریخ ہندوؤں اور مسلمانوں کے تہذیبی میل جول کا ایک روشن ثبوت نہیں ہے؟ سوال میں اٹھاؤں، جواب آپ دیں۔

زبان کی جنگ

آٹھ مل قومی زبان کا مسئلہ ملک بھر میں ایک اختلافی مسئلہ بنا ہوا ہے اور اس کے سلسلے میں نئی نئی تجویزیں پیش کی جا رہی ہیں۔ بیس سال کا عرصہ ہوا کانگریس نے یہ تجویز منظور کی تھی کہ ہندوستان کی قومی زبان ہندوستانی ہوگی جو ہندی اور اردو دونوں رسم خط میں لکھی جاسکے گی اور ہندوستانی کی تہذیب اور فکر کو یہ قومی لہجہ ہی بڑھاتا ہے جو شمالی ہندوستان کے ہندو اور مسلمان دونوں پر چلتی ہے۔ اس میں کانگریس نے ملک کی آزادی اور ترقی اور اس کے بسنے والوں کے دل ملانے کے لیے بہت سے کام کیے۔ ان میں ایک بہت بڑا کام ہندوستانی کا پُرچار تھا۔ ان کے دل میں اس میں کی اس درجہ گہرائی تھی کہ انھوں نے اس کی وجہ سے ہندی پر چارنی کسب جھاسے اپنا رشتہ توڑا اور آخر میں ملک اپنے قول نفس سے ہندوستانی کی حمایت کرتے رہے یہاں تک کہ وہی کا معاہدہ ہو گیا۔ اس کی بنا پر انھوں نے بنا برت کھولا۔ انھوں نے خاص کر کے ہندوستانی زبان اور دونوں رسم خط میں لکھنا یا لکھنے کی بات ہے کہ ان کے عمر بھر کے ساتھیوں اور ان کے بڑے فاضل دانشور نے اس کا انگریسی لیڈروں میں بھی بہت سے ایسے نمائندے بنائے کہ پورا ملک ان کی آنکھیں بند ہونے سے پہلے ہی انصاف کے

تفاضلوں اور اپنے لیڈر کے اپدیش کو بھلا کر ہندوستانی کو ختم کر کے اس کے بجائے سنسکرت ہندی کی مانگ پیش کی بلکہ جہاں کہیں ان کا بس چلا مثلاً یو، پی میں اسے رائج بھی کر دیا گویا کانگریس نے جو کچھ فیصلہ زبان کے متعلق کیا تھا وہ محض ایک سبز باغ تھا جس سے مسلمانوں کو پرچانا مقصود تھا۔ ان لوگوں کا کہنا ہے کہ اب تو پاکستان قائم ہو گیا ہے۔ اب ہندوستانی کی کیا ضرورت ہے؟ اب ہم کلچرل تنگ نظری کا ثبوت دے کر ”رجوع بہ ماضی“ کی تحریک چلائیں گے۔

اُردو زبان و ادب نے جو ملک کے ادب کو مالا مال کیا ہے اس کو یک قلم مسترد کر دیں گے اور ایک ایسی زبان رائج کریں گے، جس کا ایک ادنیٰ سامونہ آل انڈیا ریڈیو کی خبروں کی زبان ہے جن کا بحیثیت عام قومی زبان کے کوئی وجود ہی نہیں! دراصل ہندوستانی اور ہندی کا فرق یہی ہے کہ جو لوگ ہندی کو چلانا چاہتے ہیں وہ ہندوستان کی عام زبان سے وہ عناصر نکالنا چاہتے ہیں جو اس میں اُردو اور فارسی کی بدولت داخل ہوئے ہیں اور جن کی وجہ سے اس زبان میں ایک خاص لوچ، شیرینی اور وسعت پیدا ہو گئی ہے وہ اول تو اس پرانی غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ اُردو صرف مسلمانوں کی زبان ہے (جو ایک ایسی غلط فہمی ہے کہ صرف تعصب کی کم نگاہی کی وجہ سے پیدا ہو سکتی ہے) اور یہ بھول جاتے ہیں کہ کروڑوں ہند سکھ عیسائی وغیرہ بھی اسی کو بولتے ہیں پھر ان کا دل اور دماغ ایسا تنگ ہے کہ چونکہ وہ اُردو کو مسلمانوں سے نسبت دیتے ہیں لہذا اس کے اثر سے زبان کو پاک کرنا وہ اپنا فرض سمجھتے ہیں۔ یہ رجعت پسندی، یہ تعصب، یہ رجوع بہ ماضی کی تحریک کسی قوم یا ملک کے لیے مبارک نہیں ہو سکتی۔ اس میں نقصان صرف مسلمانوں ہی کا نہیں ہے بلکہ اتنا ہی، بلکہ شاید زیادہ، دوسری جماعتوں کا ہے جو اکثریت میں ہیں۔ زیادہ اس لیے کہ اگر ایک ترقی پذیر اور جان دار تہذیب اور ادب کا ارتقا اس قسم کی مصنوعی اور خلافت فطرت کو ششروں سے رک گیا تو اس ذہنی اور تہذیبی افلاس میں اکثریت کا ساتھ زیادہ ہو گا۔ انیس، حالی، غالب، اقبال، چکبست جیسے شاعروں، آزاد، نذیر احمد، نثر سید، پریم چند، سرشار جیسے ادیبوں کے شاہکاروں سے اور ان کے متحرک اثرات سے اپنے ادب کو محروم کر لینا دانش مندی کا نہیں، ذہنی دیوالیہ پن کا ثبوت ہے۔ بے شک ملک کی قومی زبان میں ہندی زبان کے عنصر کو کافی اہمیت حاصل ہوگی اور اگر ملک میں بڑی تعداد

ایسے لوگوں کی ہوگی جن کو ہندی کا زیادہ پاس ہے تو اس کے بہت سے لفظ اور محاورے جن میں کھپت کی صلاحیت ہوگی، ملک کی عام بول چال میں داخل ہو جائیں گے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ فرقہ وارانہ مخالفت اور تعصب اور علیحدگی کی زبان سے تو برائی کی جائے لیکن عملاً وہی باتیں کی جائیں جن کی وجہ سے دوسروں کو برا کہتے ہیں اور تقسیم ہند سے فائدہ اٹھا کر اس بات کا مطالبہ کیا جائے کہ ایک زندہ زبان کو پس پشت ڈال کر سنسکرت زدہ ہندی کو ملک کی راشٹر بھاشا بنایا جائے۔ جب اردو والے زبان کو ہل اور سلیس بنانے اور ہندوستانی کے آدرش کے قریب لانے کے لیے تیار ہیں تو کیا وجہ ہے کہ ہندی والے محض اپنی مذہبی اکثریت کے بل پر اٹھی گنگا بہائیں اور بجائے ہندی کو ہندوستانی کے قریب لانے کے اسے سنسکرت کی طرف لے جائیں جو کسی طرح بھی ہندوستان کی عام زبان نہیں بن سکتی۔ ایسی کوشش صرف ملک کے عام مفاد کے خلاف ہی نہیں بلکہ خود ہندی زبان کے ساتھ نظم اور اس کی آئندہ ترقی کے راستے میں رکاوٹ ہے۔ تعصب کی آنکھ حقیقت کو دیکھنے سے انکار کر سکتی ہے، اس کو بدل نہیں سکتی۔

وطن پرستی یا خدا پرستی

انسان کی زندگی میں سب سے اہم مسئلہ قدروں کا ہے یعنی وہ کس چیز کو زیادہ اور کس چیز کو کم اہمیت دیتا ہے۔ جب تک کسی فرد یا جماعت کا تصور اقدار صحیح نہ ہو اور وہ مختلف خیالوں، اصولوں، آدرشوں، وفاداریوں کو ان کی ٹھیک ٹھیک جگہ نہ رکھے۔ اس وقت تک وہ اخلاقی نقطہ نظر سے تعریف کے قابل نہیں ہو سکتی۔ یہ چیز بالکل صاف ہے۔ مثالوں کی خاص ضرورت نہیں؛ آپ آئے دن دیکھتے ہیں کہ شریف آدمی جان کی خاطر مال، اور آن کی خاطر جان قربان کر لینے کو تیار ہوتے ہیں اور آپ کو ایسے لوگوں سے بھی سابقہ پڑا ہوگا جن کے دل میں مال کی محبت، دوسروں کی جان اور اپنی عزت سے زیادہ ہوتی ہے۔ اس لیے ہمیں قدم قدم پر یہ فیصلہ کرنا ہوتا ہے کہ کس چیز کو مقدم سمجھیں اور کسے مؤخر۔ میں اس قسم کے ایک بنیادی سوال کی طرف آپ کو توجہ دلانا چاہتا ہوں۔ ہندوستان کے

ایک بہت معزز سیاسی لیڈر نے جواہر لعل نہرو میں شمار ہوتے ہیں اور آج کل ایک نہایت ممتاز عہدے پر مامور ہیں، کچھ عرصہ ہوا ایک مضمون لکھا تھا جس میں ہندوستان کے مستقبل سے بحث کی تھی اور خاص طور پر اس بارے میں اظہارِ خیال کیا تھا کہ ہندوستانیوں کے لیے سب سے زیادہ مقدم وطن کی محبت ہے یا مذہب (اور خدا) کی۔ ان کے مضمون میں سے چند اقتباسات آپ کے غور و فکر کے لیے پیش کرتا ہوں۔

”انسان کی زندگی میں دو غالب عناصر ہیں۔ وطن کی محبت اور مذہب کی محبت ممکن ہے یہ ایک دوسرے کے ساتھ ہم آہنگ ہوں۔ ممکن ہے نہ ہوں، ہم ایک ایسی ریاست بنانا چاہتے ہیں جس کی بنیاد مذہبی عقائد پر نہیں بلکہ وطن کی محبت پر ہوگی.... اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ جب آزمائش کا وقت آئے اس وقت ہر شہری کا فرض ہے وہ مذہب کو پس پشت ڈال کر وطن کی محبت کو اپنا چراغ راہ بنائے۔ ہم اس کو جغرافیائی وطن پرستی کہہ سکتے ہیں..... اگر کوئی مذہب یہ سکھاتا ہے کہ اس کے احکامات وطن کے مطالبات پر مقدم ہیں تو ان دونوں تئسوروں میں تصادم ہوگا اور اس سے بہت سی مشکلات پیدا ہوں گی۔..... (اس لیے) وطن کی محبت کو سب سے مقدم سمجھنا چاہیے اور اگر موقع آ پڑے تو مذہب کی محبت بلکہ خدا کی محبت بھی اس کے مقابلے میں نہیں آسکتی۔“

مجھے ذاتی طور پر اس میزانِ قدر سے سخت اختلاف ہے اور میرا خیال یہ ہے کہ جب ہمارے ممتاز ترین اہل فکر اس قسم کی غلط فہمیوں میں پھنس جائیں تو خطرے کی گھنٹی بجانی ضروری ہے یہ صحیح ہے کہ ہمیں ابھی آزادی ملی ہے اور ہمیں ایک غیر مذہبی ریاست کی تشکیل کرنی ہے اور اس کی وجہ سے دیش بھگتی کے جذبے کو خالص اہمیت دینی ہو لیکن کیا اس بنا پر یہ جائز ہوگا کہ ہم اس راستے پر چلیں جس نے مغربی ممالک کو گزشتہ تیس سال میں دو خونخاک جنگوں کی آگ میں بھونگ دیا اور حق و باطل خوب و ناخوب کی تیسر کو بالکل مٹا دیا۔ اگر وطن کی محبت مذہب کی محبت پر مقدم ہے بلکہ خدا کی محبت بھی اس کے سامنے نہیں ٹھہر سکتی تو خدا را بتائیے کہ دنیا میں احسن ذاتی قدروں کا نظام کس طرح قائم ہو سکتا ہے۔ وطن سے محبت کرنا ایک اچھی اور ضروری چیز ہے

لیکن اندھی محبت عقل اور ایمان دونوں کے خلاف ہے۔ جب محبت کی آنکھیں کھلی ہوتی ہیں اور خیر و شر کا احساس زندہ ہوتا ہے تو وہ محبوب کی خوبیوں اور خرابیوں دونوں پر نظر رکھتی ہے۔ ایک کی قدر کرتی ہے دوسری پر تنقید کرتی ہے۔ اس کا نعرہ یہ نہیں ہوتا "میرا ملک خواہ حق پر ہو یا باطل پر" بلکہ اس کی آرزو اور اس کا آدرش یہ ہوتا ہے کہ میں ہر حال میں حق کا ساتھ دوں اور اس بات کی پوری کوشش کروں کہ میرا ملک حق کے راستے پر چلے اور اگر اس راستے سے اس کے قدم ڈگمگائیں تو میں اپنی جان تک کی بازی لگا کر اسے سچائی اور دھرم کے راستے سے ہٹنے نہ دوں۔ دنیا میں جتنے بڑے بڑے فوجی سورما اور ہیر و گدھے ہیں ان کی شہرت محض اس وجہ سے ہے کہ انھوں نے اپنے ملک کی خاطر نہ اپنی جان کی پروا کی نہ دوسروں کی لیکن وہ نام جو دنیا کی تاریخ میں ستاروں کی طرح چمکتے ہیں اور جن کی مدت کے پیرایہ شہ لیت انسانوں کے دل میں ہمیشہ روشن رہیں گے۔ سقراط، حسین، لنگن، گاندھی ان کا کارنامہ یہ ہے کہ حق اور باطل کی اس جنگ میں جو نئے نئے روپ میں پیشہ ہوتی رہی ہے۔ انھوں نے اپنے قبیلے یا جماعت یا قوم یا وطن کو بت بتا کر نہیں پوچھا بلکہ بے خوف ہو کر سچی بات کہی، سچ کی طرف داری کی، سچ کی خاطر جان دی اور اسی طرح نہ صرف اپنا بلکہ اپنے وطن کا مقدم بھی بلند کر دیا۔ خدا کی محبت کا مطلب ہے ان اصولوں اور مقصدوں کی ثابت ہوا آدمی کو صحیح معنوں میں انسان بناتے ہیں اور جن کی بنیاد پر ایک شریف، ایمان مند، صالح زندگی کی عمارت کھڑی ہو سکتی ہے۔ اگر آپ اس عجیب و غریب اصول پر انداز کریں گے کہ مذہب اور خدا کی محبت کو اپنی پشت ڈال کر وطن کی محبت کو اپنا معیار خیر و شر بنا دو تو نہ صرف اخلاقی زندگی کی بنیادیں مستزید ہو جائیں گی بلکہ وہ سیاسی قوت جو آپ اس غلط طریقے پر ماسال کرنا چاہتے ہیں اس ریت کی بنیاد پر قائم نہ ہو سکے گی۔ ہٹلر اور سولینی نے ہی تو وہ عین اصول کی محبت کو مقدم رکھ کر ایک ایسی زبردست طاقت کی بنیاد ڈالی تھی جو تمام تین ٹیموں کو اٹل معلوم ہوتی تھی لیکن قوانین قدرت کے مقابلے میں اس کی حقیقت کتنی کمزور ہے۔ ایک کمزور گھوڑے سے زیادہ ثابت نہیں ہوتی۔ کیا آپ چاہتے ہیں کہ اس امر کو اس سر زمین میں تازہ کریں جس نے ہمیشہ اخلاقی قدروں کو طاقت پر ترجیح دی اور

پھر اس قسم کا پرچار ایک ایسے زمانے میں جب قوموں اور ملکوں کی کوئی انفرادی حیثیت ہی نہیں رہی اور دنیا کے سارے ملکوں کی قسمت ایک دوسرے سے اس طرح وابستہ ہو گئی ہے کہ یا تو سب ترس گئے یا سب ڈوب جائیں گے! اگر اس وقت ہر ملک وطن کی محبت کو انسانیت کی محبت پر، طاقت پرستی کو امن دوستی پر، اپنی جغرافیائی وطن پرستی کو بین الاقوامی اتحاد اور اختیار پر ترجیح دیتا رہے گا تو میں بشارت دیتا ہوں اس ساعتِ قریب کی جب تمام ملکوں اور قوموں کو اس حماقت کا خمیازہ ایک ایسی آگ میں سے گذر کر دینا ہوگا جس کا لوگ خفیف سا بھی اندازہ نہیں لگا سکتے۔ خدا کا قانون ہندوستان اور پاکستان، جرمنی اور انگلستان، روس اور امریکہ سب کے لیے ایک ہے۔ اس قانون کی گرفت سے ڈرو۔ کیونکہ وہ گرفت بہت کڑی ہوتی ہے۔

(ہفتہ وار "نئی روشنی" دلی۔ ۱۶ اگست ۱۹۴۸ء)

تبصرہ

ڈاکٹر مشیر الحق

صحبتہ بالہ دل : ملفوظات حضرت شاہ محمد یعقوب صاحب مجددی

مرتبہ : مولانا سید ابوالحسن علی ندوی

ناشر : کتب خانہ الفرقان، لکھنؤ

صفحات : ۳۹۶ - (نہرست ۱-۱۰) ؛ پیش لفظ از مولانا محمد منظور نعمانی ۱۱-۱۶ ؛

تعارف از مرتب ۱۴-۶۲ ؛ ملفوظات ۶۳-۳۸۸ ؛ صاحب ملفوظات

کا وصال ۳۸۹-۳۹۶)

قیمت جلد : پانچ روپے پچاس پیسے

تاریخ اشاعت : جولائی ۱۹۷۰ء

نذہبی رہنماؤں اور حکیموں کے اقوال کو لوگ ایک زمانے سے قلم بند کرتے آئے ہیں۔ یہ طریقہ کسی خاص ملک کی جاگیر ہے اور نہ کسی مخصوص قوم کی میراث۔ ہمارے ہمارے کے اقوال بھی قلم بند کیے گئے ہیں اور افلاطون کے مکالمات بھی۔ لیکن یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ مسلمانوں نے اور خاص طور سے ہندوستانی مسلمانوں نے صوفیائے کرام کے ملفوظات کی حفاظت اور اشاعت

کا جس قدر اہتمام کیا ہے اس کی مثال مشکل سے ملے گی۔ ہندوستان میں مسلمانوں کے آنے کے تھوڑے ہی دن بعد سے اس روایت کی بنیاد پڑ گئی تھی اور اس طرح اسلامی لٹریچر کے ذخیرے میں ایک قیمتی اضافہ ہوا ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ ملفوظات کے ایسے مجموعے بھی موجود ہیں جن میں سے بعض کی تاریخی حیثیت مشتبہ ہے اور بعض صریحاً جعلی ہیں۔

ملفوظاتی ادب کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اس میں (بقول مرتب) ”جو زندگی اور بے ساختگی پائی جاتی ہے وہ قدرتی طور پر علمی تصنیفات میں نہیں ملتی، پھر زندگی کے مختلف حالات و مسائل میں مختلف المزاج لوگوں کو ان سے جو رہنمائی حاصل ہوتی ہے اس کی توقع بھی رسمی طریقے سے لکھی ہوئی کتابوں سے نہیں کی جاسکتی۔ سادگی و بے تکلفی، شفقت و رعایت، نباضی اور مزاج شناسی، عمومی بیماریوں و کمزوریوں سے گہری واقفیت اور ان کا صحیح علاج ہمیشہ سے بزرگانِ دین اور صوفیائے کرام کا شیوہ رہا ہے اور اس کا بہترین نمونہ ان کے ملفوظات و مجالس میں ملتا ہے“ (ص ۵۷)

زیر نظر مجموعہ بھی ”ملفوظاتی ادب“ کے ذخیرے میں ایک قابلِ قدر اضافہ ہے۔ صاحب ملفوظات (۱۸۸۶ء - ۱۹۷۰ء) کا تعلق ظاہر ہے اس نسل سے تھا جو بے قول بعض حضرات کے جدید ذہن کے لوگوں کے لیے کوئی کشش نہیں رکھتی ہے لیکن اگر کوئی شخص جدید ذہن کے ساتھ ساتھ قلبِ سلیم کی دولت سے بھی مالا مال ہے تو وہ اس مجموعے کے مطالعے کے بعد نہاد دے گا کہ شاہ صاحب نے دینیات و الہیات کے نازک مسائل کو بہت ہی دل نشیں انداز میں پیش کیا ہے۔ مرتب نے کتاب کا تعارف سرورق پر حسبِ ذیل الفاظ میں کر دیا ہے اور حق یہ ہے کہ اس میں انھوں نے ذرا بھی مبالغے سے کام نہیں لیا ہے :

”صحبتہ باہل دل“ ملفوظات حضرت شاہ محمد یعقوب صاحب مجددی یعنی حضرت شاہ محمد یعقوب صاحب مجددی بھوپالی کے وہ مجلسی ارشادات و ملفوظات جن میں عصر حاضر کے ذوق اور مزاج کے مطابق زندگیوں کی اصلاح کا پیغام، ایمان و یقین و کیفیت احسان پیدا کرنے کا وافر سامان اور حکایات و تمثیلات کے پیرائے میں تصوف اسلامی کا عطر اور سلوک و معرفت کا لب لباب آگیا ہے“

علم و فن کے میدان میں دنیا نے خواہ کتنی بھی ترقی کی ہو لیکن ملفوظات کو مرتب کرنے کا جو طریقہ روز اول میں تھا لگ بھگ وہی آج بھی ہے کہ مرشد اپنی مجلسوں میں جو کچھ بیان کرتا ہے اسے کوئی اہل قلم مرشد لفظ بہ لفظ نقل کر لیتا ہے۔ زیر تبصرہ مجموعہ ۱۵ مارچ ۱۹۶۷ء اور ۵ اپریل ۱۹۷۰ء کے درمیان منعقدہ ان ۲۸ مجلسوں کے ملفوظات پر مشتمل ہے جن میں مرتب کو شرکت کرنے کا موقع ملا ہے۔ کتاب کے شروع میں مرتب نے تقریباً ۵۰ صفحات کا ایک تعارف لکھا ہے جس میں مناسب ملفوظات کے خاندانی حالات کے ساتھ ساتھ مختصر طور سے ہندوستان میں سلسلہ نقشبندیہ مجددیہ کی تاریخ اور خصوصاً اس دور کی تاریخ آگئی ہے جب مغل سلطنت کے زوال کے بعد ہندوستان کی مختلف مسلم ریاستوں میں اس سلسلے کی خانقاہیں قائم ہو گئی تھیں اور وہاں سے سلسلہ نقشبندیہ کے لوگ اپنے مسلک اور نقطہ نظر کے مطابق رشد و ہدایت کی شمع روشن کیے ہوئے تھے۔

آخری باب میں مناسب ملفوظات کی وفات اور تہذیب و تہذیب کا آنکھوں دیکھا حال بیان کیا گیا ہے جس میں سرسری طور سے اس بات کا بھی ذکر کیا گیا ہے کہ "بڑی صاحبزادی صاحبہ ناگپور میں تھیں ۱۰ کو ٹیلیفون سے اطلاع دی گئی وہ اسی وقت بھوپال کے لیے روانہ ہوئیں ان کے انتظار کی وجہ سے تدفین میں تاخیر کی گئی" اور اس طرح اگرچہ حضرت کا وصال ۲۰ مئی ۱۹۷۰ء کو سہ پہر میں ہوا تھا لیکن تدفین دوسرے دن ۲۲ گھنٹے بعد ۴ بجے شام کو عمل میں آئی۔ بظاہر یہ کوئی قابل ذکر بات نہیں ہے لیکن ان لوگوں کے لیے اس میں بھی عبرت و موعظت کا سامان ہے جنہیں تدفین میں "تعمیل" کا حکم صرف اس وقت تبدلت کے ساتھ یاد آتا ہے جب بات اپنے گھر کی نہیں ہوتی !

مختصراً یہ کہا جاسکتا ہے کہ کتاب ملفوظاتی ادب میں ایک قیمتی اضافہ ہے لیکن افسوس ہے کہ ضابطہ اور کتابت پر پوری توجہ نہیں دی گئی ہے اس طرح اپنے باطنی حسن کے باوجود کتاب بہت حد تک بے وقعت نظر آتی ہے۔

پر ایک تفصیلی تبصرہ گذشتہ اشاعت میں شائع ہو چکا ہے۔ نیز اس کے انگریزی اڈیشن کا شمار بھی اسی ادارے سے نکلنے والے انگریزی سہ ماہی "Islam and the Modern Age" کے اگست ۱۹۷۷ء کے شمارے میں کرایا حب چکا ہے۔ اسی اردو کتاب کا دوسرا اڈیشن اچھے خاصے اضافوں کے ساتھ مجلس تحقیقات و نشریات اسلام، دارالعلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ کی طرف سے ستمبر ۱۹۷۷ء میں شائع ہوا ہے۔ جن کی قیمت (مجلد مع گرد پوش) پچھ روپے ہے۔ اردو اور انگریزی کے علاوہ عربی زبان میں کویت سے اس کتاب کے اب تک تین اڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔

اگرچہ مصنف نے اس اڈیشن میں خاصے اہم اور کثیر التعداد اضافے کیے ہیں لیکن پہلے اڈیشن کی طرح اس بار بھی کتاب کا وہ حصہ بہت ہی سرسری انداز میں ہے جس کا تعلق ہندوستانی مسلمانوں سے ہے۔ اس حصے کو پڑھنے کے بعد ذہن پر یہ تاثر ہوتا ہے کہ مصنف یا تو ان مسائل کو چھیڑتے ہوئے گھبراتے ہیں جن سے اس زمانے کا ہندوستانی دوچار ہے اور یا پھر ان کے نزدیک شاید اس قسم کا کوئی مسئلہ ہی نہیں ہے۔

اس اڈیشن میں جماعت اسلامی پاکستان پر بھی ایک مختصر سانوٹ ہے لیکن اس کی حیثیت بھی سرسری تبصرہ سے زیادہ نہیں ہے۔ جہاں تک دوسرے اسلامی ملکوں کا تعلق ہے ان کا مصنف نے براہ راست مشاہدہ اور ان کے مسائل کا گہرا مطالعہ کیا ہے اور اس پر بلا جھجک اظہار خیال کر کے میں اس لیے وہ موثر بھی ہے اور قارئین کو دعوتِ فکر بھی دیتا ہے۔

NDC-1838 U



سہ نکارا
خاندان بھر کے لیے
تیزی سے ساتھ
توانائی بخشنے والا

جڑی بوٹیوں اور روٹانوں سے بھرپور مرکب

اسلام

اور

عصر جدید

مَدیر

ڈاکٹر سید عابد حسین

نائب مدیر

مولوی محمد حفیظ الدین

جامعہ نگر نئی دہلی ۲۵

اسلام اور عصرِ جدید

(سہ ماہی رسالہ)

جنوری - اپریل - جولائی - اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جلد ۳ اپریل ۱۹۷۱ء شمارہ ۲

سالانہ قیمت ہندوستان کے لیے پندرہ روپے (فی پرچہ چار روپے)

پاکستان کے لیے بیس روپے

دوسرے ملکوں کے لیے چار امریکی ڈالر یا اُس کے مساوی رستم

..... ملنے کا پتہ : —

دفترِ رسالہ : اسلام اور عصرِ جدید
جامعہ نگر نئی دہلی ۲۵

نیشیون --- ۶۵ ۲۴ ۳۶

سایق و ناشر : محمد حفیظ الدین
مجموعہ : جمال پرنٹنگ پریس : ڈی
ٹائٹل : آئی۔ ایم۔ ایچ پریس لٹیڈ۔ دہلی

فہرست مضامین

۵	اداریہ	۱۔ مذہبی تعلیم عصر جدید میں
۱۳	ڈاکٹر فضل الرحمن	۲۔ اسلامی تجدید (۲)
۲۶	مولانا سعید احمد اکبر آبادی	۳۔ شیخ طوسی اور ان کا منہاج تفسیر
	ترجمہ : ابو ظفر عثمان احمد خاں صاحب	
۴۳	پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی	۴۔ کمال محمد نامق (۲)
۵۴	پروفیسر اے۔ آر۔ داڈیا	۵۔ کیا انسان بغیر مذہب کے رہ سکتا ہے؟
	ترجمہ : مولوی محمد حفیظ الدین	
۶۳	ڈاکٹر رشید احمد جالندھری	۶۔ اسلام اور اسلامی ملکوں میں سماجی انصاف کا تصور
	ترجمہ : صفرا مہدی صاحبہ	
		بادشاہ کھن
۷۴	جواہر لال نہرو	۷۔ زبان کا مسئلہ
۸۲	ک۔ ج۔ مشرودالا	۸۔ فرقہ پرستی پر کینونکر قابو پائیں
۸۶	مولانا عبد السلام قدوائی	۹۔ تبصرہ

نام IV

دیکھو رول نمبر

رسالہ اسلام اور عصر جدید "نئی دہلی ۲۵"

- ۱۔ مقام اشاعت جامعہ نگر۔ نئی دہلی۔ ۲۵
 - ۲۔ وقفہ اشاعت سہ ماہی
 - ۳۔ نام پرنٹر (طابع) محمد حفیظ الدین
 - قومیت ہندوستانی
 - پتہ جامعہ نگر۔ نئی دہلی۔ ۲۵
 - ۴۔ نام پبلشر (ناشر) محمد حفیظ الدین
 - قومیت ہندوستانی
 - پتہ جامعہ نگر۔ نئی دہلی۔ ۲۵
 - ۵۔ نام ایڈیٹر ڈاکٹر سید عابد حسین
 - قومیت ہندوستانی
 - پتہ جامعہ نگر۔ نئی دہلی۔ ۲۵
 - ۶۔ نام اور پتہ مالک رسالہ اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج سوسائٹی۔ جامعہ نگر۔ نئی دہلی ۲۵
- میں محمد حفیظ الدین تصدیق کرتا ہوں کہ جو تفصیلات اوپر دی گئی ہیں، میرے علم و یقین کے مطابق صحیح ہیں۔

محمد حفیظ الدین

۳۱ مارچ ۱۹۷۱ء

مذہبی تعلیم عصر جدید میں

[در اصل یہ مضمون ایک مقالے کی شکل میں پنجابی یونیورسٹی پٹیالہ کے ایک سیمینار میں ۱۸ جنوری ۱۹۷۱ء کو پڑھا گیا تھا]

بیسویں صدی کے وسط تک تقریباً ساری دنیا میں مذہبی تعلیم کا دائرہ یہیں تک محدود تھا کہ ہر مذہب کے لوگ جو مذہبی تعلیم کا ذوق رکھتے ہیں خود اپنے اصول و عقائد اور رسوم و عبادات سے واقفیت حاصل کر لیں۔ مگر پچھلے دنوں ریاستہائے متحدہ امریکہ اور کچھ اور مغربی ملکوں میں یہ رجحان پیدا ہوا ہے اور برابر بڑھتا جا رہا ہے کہ اعلیٰ تعلیم کی سطح پر دینیات کا ہر طالب علم اپنے مذہب کے وسیع اور گہرے مطالعے کے علاوہ دنیا کے اور بڑے مذاہب کا بھی تھوڑا بہت مطالعہ کرے۔ مذہبی تعلیم کے تصور میں یہ وسعت زیادہ تر اس وجہ سے پیدا ہوئی ہے کہ ان ملکوں میں مختلف مذاہب کے پیروں کے درمیان سکائی اور ذہنی فاصلہ گھٹ گیا ہے اور کم سے کم ان کے دانشور طبقوں میں جذباتی آدریش بھی کم ہو گئی ہے۔ وہ اب ایک دوسرے کو سمجھنے کی کوشش کر رہے ہیں اور اس کے لیے ایک دوسرے کے مذہبی عقیدہ عمل کو سمجھنا بھی ضروری ہے اہل مذہب کے رویے میں یہ تبدیلی جس طرح سے ہوئی ہے اس پر ہم کسی قدر تفصیل سے نظر ڈالیں گے۔

۱۸۵۷ء میں ریل کے انجن کی ایجاد سے پہلے عام طور پر مختلف مذاہب کے ماننے والے الگ الگ ملکوں میں یا ایک ہی ملک کے الگ الگ حصوں میں رہتے تھے اور ان میں باہمی رابطہ بہت کم تھا۔ اس لیے وہ ایک دوسرے کی معاشرتی اور تہذیبی زندگی سے نہ قریب واقفیت رکھتے تھے اور نہ اس کی ضرورت کو محسوس کرتے تھے۔ صرف تھوڑے سے مشنری جن کے دل میں یہ لگن تھی کہ اپنے مذہب کی جسے وہ واحد مذہب حق سمجھتے تھے، تبلیغ و اشاعت دوسرے مذاہب کے پیروؤں میں کریں، ان مذہبوں کی تعلیمات کا مطالعہ کرتے تھے۔ مگر یہ مطالعہ عام طور پر سطحی، محدود اور متعصبانہ ہوتا تھا جس سے انہیں اصلیت کی مسخ شدہ تصویر دکھائی دیتی تھی۔ ان کی نظر دوسرے مذاہب کے مغز تک نہیں پہنچتی تھی، پھلکے میں اٹک کر رہ جاتی تھی جو انہیں بے معنی اور بے قدر معلوم ہوتا تھا۔ اس طرح وہ آسانی سے اپنے مذہب کی برتری کا یقین کر لیتے تھے اور دوسروں کو بھی یقین دلاتے کی کوشش کرتے تھے۔ ان میں کچھ ایسے بے اصول بھی تھے جو دانستہ دوسرے مذہبوں کی یک رخ اور بگڑی ہوئی تصویر پیش کرتے تھے چنانچہ ان کے ہم مذہب یا تو دوسرے مذہب والوں سے یکسر ناواقف اور بے پروا تھے یا پھر انہیں حقارت اور نفرت کی نظر سے دیکھتے تھے۔ مگر جب نقل و حمل کے وسائل بہتر اور تیز تر ہو گئے تو صورت حال یکبارگی بالکل بدل گئی۔ زمین کی طنائیں کھنچ گئیں، دنیا کے مختلف خطے ایک دوسرے کے قریب آ گئے، مختلف مذاہب کے پیروؤں کو ایک دوسرے کو دیکھنے اور پہچاننے کا موقع ملا اور مطلب پرست مشنریوں کے لیے اپنا بازیگری کا کھیل جاری رکھنا مشکل ہو گیا۔ اسی کے ساتھ ساتھ ان لبرل تحریکوں نے جو مختلف مذہبی فرقوں میں شروع ہوئیں، مذہبی طبقے پر بن میں مشنری بھی شامل تھے اور عام لوگوں پر صحت منداثر ڈالا اور دوسرے مذہبوں کو غلط سمجھنے یا جان بوجھ کر ان کی غلط تصویر دکھانے کے رجحانات بہت کم ہو گئے۔ جب مختلف مذاہب کے پیروؤں میں باہمی رابطہ بڑھنے لگا تو ایک دوسرے کے روحانی اور اخلاقی مقام و اعمال سے واقفیت اور مفاہمت کی خواہش بھی بڑھنے لگی چنانچہ یونیورسٹی کے پروفیسروں، خصوصاً شیعہ دینیات کے اساتذہ کے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ

اپنے شعبے کے نصاب میں دوسرے مذاہب کے مطالعے کو بھی جگہ دیں۔ اس کے علاوہ ایک عملی مصلحت نے اہل مذہب کو اس پر مجبور کیا کہ مذہبی تعلیم کے دائرے میں توسیع کریں۔ انھوں نے دیکھا کہ مخالف مذہب مادی اور نظریاتی قوتیں بہت زور پکڑ رہی ہیں اور ان میں سے بعض اہل بصیرت اور دانا اندیش بزرگوں نے اس شدید خطرے کو محسوس کیا جو کسی ایک مذہب کے لیے نہیں بلکہ کل مذاہب کے لیے پیدا ہو گیا ہے اور یہ سوچا کہ ان زبردست قوتوں کا مقابلہ کرنے کے لیے سب مذہبوں کو مل کر ایک متحدہ محاذ بنانے کی ضرورت ہے۔ لیکن مذہبی متحدہ محاذ کوئی سیاسی پارٹیوں کا محاذ تو ہے نہیں جو خود غرضی اور موقع پرستی کی بنا پر کچھ دن کے لیے بنالیا جائے۔ اس کی تعمیر تو باہمی مفاہمت اور مصالحت کی پائدار بنیاد ہی پر ہو سکتی ہے اور اس کے لیے یہ ناگزیر ہے کہ ہر عقیدے کا مذہبیات کا طالب اپنے مذہب کے علاوہ دوسرے مذاہب کا بھی ہمدردانہ مطالعہ کرے۔

پھر مغربی ممالک کے علمی حلقوں میں جو عام رجحان حال میں پیدا ہو گیا ہے کہ ایک جماعت کی معاشرتی زندگی کے ہر پہلو کا مطالعہ کل نوع انسانی کی زندگی کے پس منظر میں ہو، اس کا تقاضا ہے کہ علوم انسانی کی تعلیم میں تقابلی طریق مطالعہ سے کام لیا جائے۔ علم مذہب علوم انسانی میں نہایت اہم مقام رکھتا ہے۔ اس لیے قدرتی طور پر اس کی تعلیم میں بھی تقابلی طریقے کے استعمال پر زور دیا جا رہا ہے۔

یہ اسباب تھے جن کی بنا پر مغربی ماہرین تعلیم کو یہ خیال پیدا ہوا کہ مذہبی تعلیم کے دائرے کو وسعت دے کر اس میں اپنے مذہب کے علاوہ دوسرے مذاہب کی تعلیم کو بھی شامل کریں۔ چنانچہ ریاستہائے متحدہ امریکہ میں متعدد یونیورسٹیوں اور کالجوں کے شعبہ دینیات میں مذہب عیسوی کے ساتھ ساتھ یہودی مذہب، اسلام، ہندو مذہب اور بودھ مذہب کی تعلیم بھی ہونے لگی۔

ہمارے ملک میں مذہبی مدارس کو چھوڑ کر عام کالجوں اور یونیورسٹیوں میں بہت کم چہاں مذہب کی تعلیم دی جاتی ہے اور ان میں سے جہاں تک مجھے معلوم ہے صرف دو یعنی پنجابی یونیورسٹی پٹیالہ اور وشوا بھارتی شانتی نیکیتن نے اپنے ہاں تقابلی مطالعہ مذاہب کا انتظام

کیا ہے۔ دشوا بھارتی میں اس کا ایک کورس پڑھایا جاتا ہے اور پنجابی یونیورسٹی میں ایک پورا شعبہ قائم کیا گیا ہے۔ ممکن ہے کہ رفتہ رفتہ دوسری یونیورسٹیاں بھی ان میں چلی تعلیم کا ہوں کی تقلید کریں۔

اس منزل پر سب سے اہم مسائل جن پر مذہبی تعلیم کے علم برداروں کو غور کرنا ہے، یہ ہیں کہ اس کا نصاب کیا ہو اور طریقہ تعلیم کیا اختیار کیا جائے۔ ظاہر ہے کہ قدیم طریقہ جسے ہمارے دینی مدارس کے کچھ روشن خیال اساتذہ خود اپنے اس محدود مقصد کے لیے بھی کہ ایک مذہب کی خاطر خواہ تعلیم ہونا کافی سمجھتے ہیں، تقابلی مطالعہ مذہب کے لیے کام نہیں لے سکتا۔ اسی طرح مغربی ممالک کی یونیورسٹیوں کا مذہبی تعلیم کا نصاب اور طریقہ بھی ہندوستان میں جہاں مذہبی زندگی بالکل مختلف ہے جوں کا توں اختیار نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے ہماری یونیورسٹیوں کو ان مسائل کا حل خود اپنے طور پر تلاش کرنا ہوگا۔

جہاں تک دائرہ کار کا تعلق ہے عصر جدید کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ عام یونیورسٹیوں میں مذہبی تعلیم کا ایک ہمہ گیر نصاب بنایا جائے جس میں دنیا کے یا کم سے کم ہندوستان کے سب بڑے مذاہب کا مطالعہ شامل ہو۔ اس کے حق میں جو کچھ ادر کہا جا چکا ہے اس کے بعد شاید کسی کو اس سے اختلاف نہ ہوگا۔ نصاب کے سلسلے میں یہ بات بھی مسلم ہے کہ اس میں جو مذاہب شامل ہوں ان کے دینی عقائد اور اخلاقی اصول کا مطالعہ سب سے مقدم ہے مگر ہم اس بات کی طرف توجہ دلائیں گے کہ ان میں سے ہر مذہب کے پیرو یا مادی ادل کی سیرت اور اس کے مخصوص رسوم و عبادات کا مطالعہ بھی نصاب کا ناگزیر جزو ہونا چاہیے۔

تیس اس کے کہ ہم مذہب کے ان بنیادی عناصر کی اہمیت سے بحث کریں، یہ مناسب ہوگا کہ اس طریق تعلیم کا کچھ اندازہ ہو جائے جسے مذہبی تعلیم کے لیے اختیار کرنا ہے۔ ہمارے زمانے میں یہ عام خیال ہے کہ اعلیٰ تعلیم کا ایک ہی طریقہ ہے یعنی سائنسی طریقہ جس کے مطابق اس مواد کو جو ہمیں حسی ادراک سے حاصل ہوتا ہے ہم عقلی منطقی مقولات کے تحت ترتیب دیتے ہیں مگر دراصل حصول علم کا یہ خالص معروضی طریقہ جس میں انسان اپنے ذہن کو نہ صرف ہر قسم

کے تعصبات سے بلکہ تمام جذبات سے اور ایک واحد قدر یعنی نظری صداقت کے سوا اور سب اقدار کے تصور سے خالی کر لیتا ہے خاص طور پر علوم طبعی کے مطالعے کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ عمرانی یا سماجی علوم میں ہمیں خاص عقلی فکر کے ساتھ ساتھ عملی فکر سے بھی کام لینا پڑتا ہے تاکہ اس رہنمائی میں یہ فیصلہ کریں کہ سماجی زندگی کے حقائق اور قوانین کے علم کو کس مقصد کے لیے استعمال کیا جائے۔ اس طرح علوم انسانی یعنی ادب، آرٹ وغیرہ میں عقلی فکر کو ایک خاص قسم کی فکر کے ساتھ سمونا پڑتا ہے جسے جذباتی فکر کہتے ہیں جو محض امور واقعی کے مشابہے اور انھیں قوانین میں منضبط کرنے تک محدود نہیں رہتی بلکہ اس کو بھی ملحوظ رکھتی ہے کہ کسی فن پارے یا ادب پارے کا انسان کی جذباتی زندگی پر کیا اثر پڑتا ہے۔ جہاں تک علم مذہب کا تعلق ہے وہ علوم کی ان تین بڑی قسموں میں سے کسی ایک کی ذیل میں پوری طرح نہیں آتا بلکہ ان تینوں کے عناصر سے مل کر بنتا ہے اور اپنی ایک جداگانہ اور منفرد حیثیت رکھتا ہے۔ اس لیے ہمارے مطالعہ مذہب کا طریقہ ایسا ہونا چاہیے جس میں موقع کی مناسبت سے فکر کے ان تینوں طریقوں کو بھی جن کا اوپر ذکر کیا گیا ہے استعمال کیا جائے اور ایک نئے طریقے سے بھی کام لیا جائے۔ مثلاً جب کسی مذہب کی تعلیمات مختلف طور پر روایت کی گئی ہوں تو یہ فیصلہ کرنے کے لیے کہ کون سی روایت صحیح ہے منطقی عقلی یا تنقیدی طریقہ بڑا جائے گا اسی طرح جیسے ہم تاریخ کے مطالعے میں بہتے ہیں مذہب کے اخلاقی اصول کی سماجی اہمیت اور معنویت کا تعین کرنے کے لیے عملی طریقہ فکر سے کام لیا جائے گا اور اس مذہب کی رسوم و عبادات کا جو اثر اس کے پیروں کی جذباتی زندگی پر پڑتا ہے اس کا اندازہ کرنے کے لیے جذباتی طریقہ فکر کا استعمال ہوگا۔ مگر ان میں سے کوئی طریقہ بھی اس مذہب کے بنیادی عقیدے یا ایمان کے فہم و ادراک کے لیے کافی نہیں ہو سکتا۔ ایمان شعور کی وہ کیفیت ہے جو انسان کے پورے ذہن بلکہ پورے وجود پر اس طرح چھا جاتی ہے کہ اس کا تجزیہ الگ الگ نفسی کیفیتوں، علم، احساس، ارادے وغیرہ میں نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے ادراک کا واحد طریقہ یہ ہے کہ اسے پورے کا پورا لے کر جذب یا ہضم ہونے دیا جائے۔ اگر اس کا کوئی نام رکھنا ضروری ہو تو

انجذابی یا انہضامی طریقہ کہا جاسکتا ہے۔

اب ہم مذہبی تعلیم کے نصاب کے ان چاروں موضوعوں کی جن کا ادب ذکر آیا ہے تھوڑی سی تشریح کریں گے۔

(۱) خود اپنا مذہب ہو یا کوئی اور مذہب اس کے بنیادی عقیدے یا ایمان کا بقدر امکان فہم و درک مذہبی تعلیم کی سب سے مقدم اور سب سے اہم منزل ہے اس لیے کہ ایمان ہی وہ اساس ہے جس پر مذہب کی پوری عمارت کھڑی ہوتی ہے۔ مگر جیسا کہ ہم پہلے کہ چکے ہیں ایمان کا فہم معمولی ذہنی ادراک کے ذریعے حاصل نہیں ہوگا بلکہ اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ انسان اپنے ادب و ہی یا اس سے ملتی جلتی کیفیت طاری ہونے دے جو اس مذہب کے سچے معتقد کی ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ انسان کے لیے خود اپنے مذہبی عقیدے کو بھی اس طرح اخذ اور جذب کرنا آسان نہیں ہے۔ جو اجتماع جو اس و خیال اس کے لیے درکار ہے وہ اس شور و شر کے زمانے میں مشکل سے میسر آتا ہے۔ پھر اس دشواری کا کیا ٹھکانا ہے جو کسی اور مذہب کے عقائد کو کا حق سمجھنے میں پیش آتی ہے اس لیے کہ یہاں تو اکثر لوگوں کو ان تعصبات کو دور کرنا ہوتا ہے جو دوسرے مذہبوں کی طرف ان کے دل میں بیٹھ گئے ہیں۔ لیکن یہ بات ابھی طرح سمجھ لینی چاہیے کہ جو شخص اس شرط کو پورا نہ کر سکے اسے تقابلی مطالعہ مذاہب کا جس کی عصر جدید میں ضرورت ہے خیال ہی نہ کرنا چاہیے۔

مگر ہم یہ واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ مختلف مذاہب کے عقائد کو جذب اور مضام کرنے کے معنی یہ نہیں کہ انسان ان سب سے یکساں طور پر متاثر ہو۔ عام طور پر طالب علم کا نقطہ نظر یہ ہوگا کہ اس کا اپنا عقیدہ معرفت حق کا سیدھا اور قریب ترین راستہ ہے اور دوسرے عقائد کی راہ دور کی اور پھیر کی راہ ہے۔ تعلیمی نقطہ نظر سے یہ انداز فکر تقابلی مطالعہ مذاہب کے لیے بالکل کافی ہے۔

(۲) اسی طرح جو مذاہب نصاب میں شامل ہوں ان کے پیرو یا ہادی اول کی ریت کو مطالعہ بھی نصاب کا لازمی جز ہونا چاہیے۔ ایمان کا وہ بیج جو بڑھتے بڑھتے مذہب کا تناور درخت

بن جاتا ہے، اسی مردِ عارف کے دل میں پھوٹتا ہے جو پیمبر یا ہادیِ اول کہلاتا ہے اور اسی کے قول و عمل میں لوگوں کو اس مذہب کا جیتا جاگتا نمونہ نظر آ سکتا ہے۔ پیمبر کے لیے معرفتِ حق کی روحانی مہم کو سر کرنے کا محرک ذاتی فلاح و نجات کی خواہش سے کہیں زیادہ انسانی کا درد ہوتا ہے۔ اس کا دل اپنے بنی نوع کے دکھ درد کو، ان کی اخلاقی بے راہ روی کو دیکھ کر کڑھتا ہے اور وہ شمعِ ایمان کی روشنی میں سچائی اور نیکی کی راہ اسی لیے تلاش کرتا ہے کہ ان کی رہنمائی کرے۔ چنانچہ جب تک طالبِ علم پیمبر کی زندگی سے اچھی طرح واقف نہ ہو جائے اور اس حقیقت کو نہ سمجھ لے کہ وہ فرد کی روحانی زندگی اور معاشرے کی عمرانی زندگی کے لیے کیا اہمیت رکھتی ہے، اس کی نظر میں مذہب کی تصویر مکمل نہیں ہو سکتی۔

(۳) عام طور پر رسوم و عبادات کو مذہب کا ضمنی اور غیر اہم حصہ سمجھا جاتا ہے مگر یہ خیال درست نہیں ہے۔ رسوم و عبادات روحانی ریاضت کی مختلف صورتیں ہیں اور اس لیے اختیار کی جاتی ہیں کہ ایمان کو تقویت پہنچے، اس کی روحانی کیفیت برقرار رہے اور وہ محض مجرد ذہنی عقیدہ بن کر نہ رہ جائے۔ چنانچہ کسی مذہب کو سمجھنے کے لیے اس کے رسوم و عبادات کا مطالعہ بھی ضروری ہے۔ مگر ان کا مطالعہ مذہب کے بنیادی عقیدے یا ایمان کی نسبت سے اور اس کے پس منظر میں ہونا چاہیے، ورنہ یہ واقعی بے معنی اور بیکار معلوم ہوں گے۔

(۴) ان اخلاقی اور قانونی ضابطوں کا، جو کسی مذہب نے بنائے ہیں سمجھنا بھی تقابلی مطالعہ مذہب میں خاص اہمیت رکھتا ہے۔ ہر مذہب میں انسان اور مہتمم حقیقت یا خدا کے درمیان صحیح تعلق کا تعین کرنے کے علاوہ ان تعلقات کو متعین کرنے کا بھی ہتمام کیا جاتا ہے جو ایک انسان اور دوسرے انسان میں فرد کی حیثیت سے اور سماج کے رکن کی حیثیت سے ہونے چاہئیں۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ ہر مذہب کا ایک ضابطہ اخلاق بھی ہوتا ہے۔ اخلاقی اصول ہر مذہب میں کم و بیش ایک سے ہیں اور مذاہب میں اشتراک اور اتحاد کے حقیقی عناصر اخلاقی سطح پر نظر آتے ہیں۔ مگر بعض

مذہبوں نے جن میں حکومت الہی کے تصور پر زور دیا گیا ہے۔ ضابطہ اخلاق کے علاوہ ایک ضابطہ قانون بھی مدون کر دیا ہے ان دونوں ضابطوں سے یا کم سے کم ان کے بنیادی خاکے سے واقفیت حاصل کرنا مطالعہ مذہب کا لازمی جز ہے۔ مگر جہاں تک ضابطہ قانون کا تعلق ہے مذہبی قانون اور سیکولر قانون کے بنیادی فرق کو مد نظر رکھنا ضروری ہے۔ سیکولر قانون کا مقصد ہے انسان کے خارجی عمل خصوصاً سماجی رویے کو تہذیبی ضابطہ میں رکھنا تاکہ سماج میں نظم و امن قائم رہے۔ اسے انسان کے خالص انفرادی عمل سے اور اس کی داخلی زندگی سے سروکار نہیں۔ بہ خلاف اس کے مذہبی قانون انسان کے کل اعمال کو چاہے وہ انفرادی ہوں یا معاشرتی، داخلی ہوں یا خارجی منضبط کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ سیکولر قانون کو وضع کرنا اور نافذ کرنا حکمران طاقت کا کام ہے اور اس کی تعمیل لوگوں کو جبراً کرنی پڑتی ہے۔ مذہبی قانون خدا کی طرف سے ہوتا ہے اس کی تعمیل عام طور پر اندرونی حقیقت کی بنا پر کی جاتی ہے۔ سیکولر قانون کو حکمران طاقت جب چاہے بدل سکتی ہے۔ مذہبی قانون کی کسی تعبیر تو کی جاسکتی ہے مگر اس میں کوئی بنیادی تبدیلی نہیں ہو سکتی اور نہ ہی تفسیر کا حق بھی حکمران طاقت کو نہیں بلکہ خود اہل مذہب کو ہے۔

یونیورسٹیوں میں تقابلی مطالعہ مذہب کے طریق تعلیم اور نصاب تعلیم کے بارے میں یہ پسند اشرارے محض اس اُمید پر پیش کیے گئے ہیں کہ شاید ان حضرات کو جنہیں ان مسائل سے بہت تھوڑی بہت مدد ملے۔ اصل مقصد اس حقیقت پر زور دینا ہے کہ مذہب کا علمی مطالعہ بھی اس نہج پر نہیں ہو سکتا جیسے سیکولر علوم کا ہوتا ہے۔ وہ اپنے دائرہ نظر اور دائرہ عمل کے لحاظ سے ایک مخصوص نوعیت رکھتا ہے اور اس کے لیے مخصوص نصاب اور طریق تعلیم کی ضرورت ہے جو ماہرین تعلیم اور علمائے مذہب کے تعاون سے کافی غور و فکر کے بعد متعین ہونا چاہیے۔

اسلامی تجدّد

(۲)

ڈاکٹر فضل الرحمن

۳۔ روایات کی بنا پر اصلاح

عصر جدید کے بہت سے مصلح جو خلیص نیت رکھتے ہیں، اس اصول کے قائل ہیں کہ اصلاح روایات کے دائرے کے اندر رہتے ہوئے بھی ممکن ہے۔ اس اصول پر عمل کرنے کا سلسلہ انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے اوائل سے، جو اسلامی تجدّد کے شباب کا زمانہ تھا، شروع ہوتا ہے۔ اس میں یہ اہم ترین مقصد نظر رکھا گیا تھا کہ تبدیلی اس طرح ہو کہ تسلسل قائم رہے۔ یہ اصول بنیادی طور پر مقول ہے بشرطہ کہ اسے دیانت داری اور احتیاط کے ساتھ برتا جائے۔ بعض مسائل خاص طور پر اس دھبہ کے ہیں کہ ان کے سلسلے میں روایات کا حوالہ دیا جاسکتا ہے۔ مثلاً متعدد مسلمان غلامانی منصوبہ بندی کو، جس کی اکثر روایت پسندوں کی طرف سے مخالفت ہو رہی ہے، جائز ثابت کرنے کے لیے امام شافعی کی تفسیر قرآن کا یا عمرو ابن العاص کے خطبے کا جو

انہوں نے مسر میں اسلامی افواج کے کیمپ میں دیا تھا، حوالہ دیتے ہیں۔ اس طریق عمل کی خوبی یہ ہے کہ روایت پسندوں کے مقابلہ میں خود ان کے ہتھیاروں سے یعنی روایات سے کام لیا جاتا ہے۔

مگر یہ ظاہر ہے کہ اس طریق عمل میں بہت سی دقتیں ہیں اور ایک بنیادی کمزوری ہے۔ وہ کمزوری یہ ہے کہ اگر روایات کی معقول تعبیر کے بجائے محض ان کے الفاظ کے حوالے سے کام چلایا جائے تو روایت پسندی کو مدد ملتی ہے اور تہجد پسندی کو شدید صدمہ پہنچتا ہے۔ صحیح طریق کار یہ ہے کہ روایات کی معقول تعبیر کی جائے اور اس سے مسلمانوں کی موجودہ صورت حال کو پیش نظر رکھتے ہوئے نتائج اخذ کیے جائیں مگر عام طور پر ہوتا یہ ہے کہ کسی روایت کا محض لفظی حوالہ دے دیا جاتا ہے۔ اس میں روایت پسندوں کی بن آتی ہے۔ وہ ایک کے مقابلہ میں بہت سی روایتیں اپنے مفید مطلب ڈھونڈ نکالتے ہیں اور پھر صدیوں کے رواج کا بھی حوالہ دیتے ہیں۔ جب تہجد پسندوں کی نقل کی ہوئی روایت سے مجبور ہو کر وہ اپنے حق میں اجماع کا دعویٰ نہیں کر سکتے تو پھر اس روایت کو ضعیف اور غیر اہم قرار دے کر رد کر دیتے ہیں بغرض اس کے سوا حقیقت میں کوئی چارہ نہیں ہے کہ روایات کی تعبیر معقولیت اور دیانت داری کے ساتھ کی جائے اس طرح تسلسل کے قائم رکھنے کا مقصد بھی حاصل ہو جاتا ہے اور تہجد پسندوں کی اصلاحی کوشش کے لیے بھی گنجائش نکل آتی ہے۔

اس کی ایک بہت اچھی مثال مصر کا نیا قانون وراثت ہے۔ اس میں متوفی دادا کی میراث میں اس کے پوتا، بیوتی کو جن کا باپ دادا کی زندگی میں مر گیا ہو، حصہ دینے کے لیے وصیت خاص کے تصور سے کام لیا گیا ہے مگر یہ تصور بھی روایات کے خلاف ہے۔ قرآن شریف میں وصیت کا ذکر ضرور آیا ہے، مگر وصیت خاص کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ چنانچہ اس سے نئے قانون کی تائید نہیں ہوتی۔ پھر چونکہ اس قانون کی رو سے پوتا بیوتی کا وہی حصہ مقرر کیا گیا ہے "جو باپ کو ملتا اگر وہ زندہ ہوتا" اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ پوتا، بیوتی کو جو کچھ دیا جا رہا ہے وہ وصیت کی بنیاد پر نہیں بلکہ میراث

میں جھٹے کے طور پر۔

روایات کی بناء پر اصلاح کی ایک اور صورت جو زیادہ باضابطہ ہے تلیفیت کا اصول ہے اس اصول کے مطابق اگر ایک مذہب فقہ کے حکم پر عمل کرنے میں کوئی خاص مشکل پیش آتی ہے تو کسی دوسرے مذہب کے حکم کو جس میں زیادہ سہولت دی گئی ہو اختیار کیا جاسکتا ہے۔ یہ طریق کار تجدد کے دور سے پہلے کے لبرل رجحانات کی یادگار ہے کسی حد تک اس اصول کو بعض مسائل کے بارے میں اس طرح برتا جاسکتا ہے جس سے جدید اصلاح پسندی کے بنیادی اصولوں کو نقصان نہ پہنچے بشرطے کہ معنوی ربط کا پوری طرح خیال رکھا جائے لیکن اگر اس سے بہت زیادہ کام لیا گیا تو تجدد پسندی روایت پسندی کے بھینٹ چڑھ جائے گی۔ ایک طرح سے یہ طریق کار اٹھارویں صدی کی وہابیت سے بھی زیادہ رجعت پسندانہ ہے۔ اس لیے کہ وہابیت نے تو قرآن اور سنت کے علاوہ صرف قرین ادنیٰ کے قول و عمل کو سند مانا تھا، مگر اس اصول کے مطابق زمانہ ماضی کی ہر بات سند کے طور پر پیش کی جاسکتی ہے۔ گویا ماضی سے تعلق رکھنا بجائے خود سند ہے۔ پھر اجتہاد کی تو کوئی گنجائش ہی نہیں رہتی۔ اس لیے کہ اس اصول کے تحت ہماری نظر آگے کے بجائے پیچھے کی طرف رہے گی۔

لیکن اکثر صورتوں میں تو یہ ہوتا ہے کہ تلیفیت کے اصول کے برتنے میں منطقی صحت کے تقاضوں کا بھی خیال نہیں رکھا جاتا۔ فقہ حنفی کی رو سے اگر ایک عورت کا شوہر اُسے چھوڑ کر کہیں چلا جائے اور اس کا پتہ نشان نہ معلوم ہو تو زوجہ کو دوسری شادی کرنے سے پہلے نوے سال تک انتظار کرنا چاہیے۔ ظاہر ہے کہ اس کی وجہ سے بڑی مشکل پیدا ہوگئی تھی مختلف مسلم ممالک نے نئے قانون وضع کرنے میں فقہ مالکی کے اس اصول کو اختیار کیا کہ صرف چار برس انتظار کیا جائے مگر دونوں مذاہب فقہ میں بنائے حکم بالکل مختلف ہے۔ فقہ حنفی کا کہنا یہ ہے کہ عورت کو عمر طبعی کے ختم ہونے تک انتظار کرنا چاہیے تبھی وہ یہ فرض کر سکتی ہے کہ اس کا شوہر مر گیا ہوگا۔ فقہ مالکی میں مدۃ العمر کے بجائے عورت کو زیادہ سے زیادہ مدت حمل تک (جو امام مالک کے نزدیک چار سال ہے) انتظار کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ دراصل یہ

اجتہاد کا بہترین موقع تھا۔ اگر ہمارے تجدید پسند مصلح اس کی زحمت فرماتے۔ انتظار کی تین صدیوں میں سے یعنی فقہ حنفی میں، فقہ مالکی میں زیادہ سے زیادہ مدت حل، اور وہ مدت جو موجودہ وسائل خبر رسائی کے ذریعے شہر کا پتہ نشان معلوم کرنے کے لیے درکار ہے، نئے قانون کے وضع کرنے والے کم مدت کا انتخاب اس طرح کر سکتے تھے کہ فقہ حنفی کے مقرر کیے ہوئے زمانے کو تو یکسر نظر انداز کر دیتے اور فقہ مالکی کی مرعومہ مدت حل میں ترمیم کر کے اس زیادہ سے زیادہ مدت کو اختیار کرتے جو جدید طب نسوانی نے حل کی مقرر کی ہے۔ یہ بھی ملحوظ رہے کہ جن ملکوں کا اوپر ذکر آیا ہے وہاں قانون شہادت میں زمانہ حل فقہ اسلامی کے مطابق نہیں، بلکہ جدید طب نسوانی کے عام اصول کے مطابق مقرر کیا گیا ہے۔

۴۔ جزوی یا تدریجی اصلاح کا طریقہ

ایک اور طریق کار جو اپنے مفہوم کے لحاظ سے مبہم ہے مگر عملاً بڑے قوی محرک کا کام دیتا ہے، جزوی یا تدریجی طریقہ کہلاتا ہے۔ اس کے علم برداروں کا کہنا ہے کہ اسلامی تجدید کو بیک وقت ہر طرح اور ہر خاؤ پر کارفرما نہیں ہونا چاہیے۔ بلکہ اصلاحات ایک ایک کر کے رفتہ رفتہ کی جائیں اور برے پیمانے پر ایک دم سے اصلاحات کرنے سے پرہیز کیا جائے۔ بنفٹ بریہ تہویہ بڑی دلکشا ہے مگر غور سے دیکھیے تو بڑی خیر وضع اور انجھن میں ڈالنے والی ہے اکثر اس سے یہ مراد ہوتی ہے کہ تہذیب کے مسائل کی ذہنی بحث نہ چھیڑی جائے اور ان کے تحت پہلوؤں پر روشنی نہ ڈالی جائے بلکہ چپ چاپ ادارے قائم کیے اور چلائے جائیں۔ اس طرح سے کہ گویا وہ بالکل الگ چیزیں ہیں اور اسلام سے کوئی علاقہ نہیں رکھتیں!

۱۔ انگریز ایمپرن نے مجید خدائی کی کتاب "شرعی قانون سے قومی قانون کی طرف" سے نقل کیا ہے کہ مسر جدید کے ایک ممتاز ماہر قانون السنہوری نے "دانشمندی سے کام لے کر ان نزاعی مسائل کو نہیں پھیرا جن کی وجہ سے انھیں علماء سے ابھٹنا پڑتا اور ان کا کام رک جاتا۔ انھیں جو کڑ تھا کہ اس سے وہ اپنے اس کے کہ شریعت کی عام تہذیب پسند تعبیر کی نظری بحث چھیڑتے یا ان ہی کرتے۔ نئی حکیم کے تفسیر، پیش کریں، غور، ایمپرن نے اس طرز عمل کو سراہا ہے البتہ بعض چیزوں سے اسے اتفاق نہیں معلوم ہوتا۔

سرمایہ جمع کرنے کے لیے بینک کھولے جائیں۔ ان کی تعداد میں اضافہ ہوتا رہے، انھیں کامیابی سے چلایا جائے اور اس سوال کو نہ اٹھایا جائے اور نہ حل کرنے کی کوشش کی جائے کہ روایت پسند قریب قریب متفقہ طور پر بینک کے سود کو ناجائز سمجھتے ہیں۔ مشرق اوسط کی معاشی ترقی میں علیٰ حصہ لینے والے بعض اہل مغرب بھی اس قسم کے خیالات رکھتے ہیں۔

Max Thornburg : اپنی کتاب *People and Policy in the Middle East* ^۱

میں جوئی الجملہ بہت سنجیدہ اور معقول کتاب بہت کہتا ہے :

”اگر اقدار زمانہ گزشتہ کی، جسے بدلا نہیں جاسکتا، یادگار ہیں تو خود یہ اقدار کس طرح بدلی جاسکتی ہیں؟ مگر عملی کارکن اپنے دل سے یہ سوال کرتا ہے۔ کیا ترقی کے عمل کے لیے ان اقدار کو بدلنا ضروری ہے یا صرف اتنا کافی ہے کہ ایسی نئی اقدار جو نئے کاموں کو قابلِ قدر سمجھتی ہیں تخلیق کی جائیں جن کا اثر پرانی اقدار سے زیادہ قوی ہو؟“

اس طریقہ کار کا نتیجہ صریح طور پر یہ ہو گا کہ رفتہ رفتہ خالص سیکولرزم نہ صرف روایتی اسلام کو بلکہ حقیقی اسلام کو تہیچھے ہٹا کر ان کی جگہ ے لے گا۔ اس لیے کہ اس کا مقصد ہی یہ ہے کہ جدید رسم و آئین کو اسلامی اقدار سے ربط دے کر نہیں بلکہ ان سے الگ کر کے اختیار کیا جائے۔ جب تدریجی اصلاح کا ذکر آتا ہے تو عام طور پر اس سے یہی مراد ہوتی ہے۔ جب کوئی مسلمان اس قسم کا نظریہ پیش کرتا ہے تو وہ اسلامی تجدید کی ذہنی موت کا ثبوت دیتا ہے۔ مانا کہ اسلامی اصلاح کوئی انقلابی عمل نہیں بلکہ ارتقائی عمل ہے مگر سوال یہ ہے کہ اس طریقے سے جس کا ذکر ادھر آیا ہے، اسلامی اصلاح ہو کیسے سکتی ہے؟ درحقیقت اس کی صرف ایک ہی صورت ہے اور وہ یہ ہے کہ مسئلے کو شعوری طور پر سمجھا جائے اور حل کیا جائے خواہ اس میں کتنی ہی دقت اور تکلیف کیوں نہ ہو۔ اگر اس کوشش میں کافی وقت صرف کیا جائے تو پھر یہ معاملہ اتنا تکلیف دہ نہیں رہے گا۔

ایک اور طرزِ فکر اس سے کسی قدر مختلف مگر بنیادی طور پر اسی قسم کا ہے جس کی مثال زکوٰۃ

۱. New York (1964), p. 126

کے مسئلہ میں نظر آتی ہے۔ زکوٰۃ واحد ٹیکس ہے جو اسلام نے عائد کیا ہے۔ آج کل اسے محض خیرات کی خاطر لگایا ہوا ٹیکس سمجھا جاتا ہے مگر (مفسرین کے قول کے مطابق) اُس کے مصرف جن میں دفاع، ریس و رسائل، تعلیم یہاں تک کہ سفارتی اخراجات بھی شامل ہیں، اتنے متعدد ہیں کہ آنحضرتؐ کے زمانے میں وہ اسلامی معاشرے کی کل ضروریات کو پورا کرتے تھے چونکہ وہ نظام معیشت بس کے مطابق یہ ٹیکس تجویز کیا گیا تھا معاشی ترقی کے عہد سے پہلے کا نظام تھا اس لیے اس کی حیثیت اس محصول کی تھی جو کسی شخص کی ذخیرہ کی ہوئی زیادہ دولت پر عائد کیا جائے نہ کہ سالانہ آمدنی پر (جیسا کہ بعض مصنفین کا خیال ہے)۔ بعد میں خاص طور پر عصر حاضر میں اس کی جگہ جدید ریاست کے سیکولر محصولوں نے لے لی ہے اور خود اس کی حیثیت محض رضا کارانہ خیرات کی رہ گئی ہے۔

مگر مسلم سبک کی طرف سے عام مطالبہ ہے کہ زکوٰۃ از سر نو لازمی محصول کی حیثیت سے ماہ کی جائے۔ چنانچہ پاکستان میں پچھلے زمانے میں جو دو آئین بنے ان میں زکوٰۃ کو جگہ دی گئی اور مشرق وسطیٰ کے کئی ملکوں میں تو رضا کارانہ زکوٰۃ کے جمع کرنے کے لیے دفتر بھی قائم کیے گئے مگر نئی ترقی پذیر معیشت میں بڑے صنعت کار عام طور پر اس طرح کی زکوٰۃ سے بہتر دین و سبلی میں تجویز کی گئیں آسانی سے بچ جاتے ہیں۔ اس لیے کہ اکثر صورتوں میں وہ بینکوں سے اپنی جمع کی ہوئی رقم سے زیادہ بے کر کاروبار میں لگا دیتے ہیں (اور اس طرح "مقرض" ہو جاتے ہیں) اور ان کے پاس نقد زائد روپیہ بہت ہی کم ہوتا ہے۔ ایک ورنسوں تک صورت حال یہ ہے کہ بہت سے لوگ (جن میں صنعت کار بھی شامل ہیں) مختلف ترکیبوں سے سرکاری محصولوں کو ادا کرنے سے بچ جاتے ہیں اور اپنے ضمیر کی تسکین کے لیے تھوڑی سی زکوٰۃ نکال دیتے ہیں جو زیادہ تر قدیم طرز کے مدرسوں کے جن وہ نذر ملے تھے میں ہاتھ میں لے کر آتی ہے۔ ۱۹۶۶ء میں میں نے پاکستان میں یہ تجویز پیش کی تھی کہ نظام محصولات کی معقول اصلاح کر کے زکوٰۃ کو لازمی ٹیکس کی حیثیت سے عائد کیا جائے اس کی شرح حکومت کے اخراجات کی (جو زمانہ قدیم کے مقابلے میں بددہا زیادہ ہیں) مناسبت سے مقرر کی جائے اور اس کے دائرے میں ذخیرہ کی ہوئی دولت کے علاوہ

کاروبار میں لگائی ہوئی دولت کو بھی شامل کر لیا جائے۔ اس کی جس قدر مخالفت علما کی طرف سے ہوئی وہ حیرت انگیز تھی۔ سارے ملک میں ایک زبردست معرکہ چھڑ گیا۔

قابلِ محاظ امر یہ ہے کہ تجدید پسند اور قدامت پسند دونوں طبقوں کو جو زبردست دھچکا لگا وہ محض اس مربوط نظریے کی وجہ سے جو میں نے پیش کیا تھا۔ جہاں تک عملی پہلو کا تعلق ہے۔ میں نے یہ نہیں کہا تھا کہ نظامِ محصولات کو فوراً بدل دیا جائے، اس لیے کہ یہ تو کسی غیر معمولی تجدید پسند آمرانہ حکومت ہی میں ممکن ہو سکتا تھا۔ اہم نکتہ یہ ہے کہ ہمارے تجدید پسند صرف یہی نہیں چاہتے کہ عمل قسط وار ہو بلکہ ان کا اصرار ہے کہ سوچا بھی جائے تو قسطوں میں۔ اگر کوئی مسئلے کے ہر پہلو کو واضح کر کے اُس پر غور کرے اور ایک مربوط نظریہ پیش کرے تو انھیں سخت پریشانی ہوتی ہے۔ دراصل یہی کوشش کہ ذہنی فکر کا پارہ صفر سے اوپر نہ چڑھے یا کم سے کم درجے تک محدود رہے، اور بنیادی مسائل کے بارے میں دفع الوقتی سے کام لیا جائے، عالمِ اسلام کی تباہی کا باعث ہے۔

۵۔ مرتب اور مربوط تعبیر کا طریقہ

اگر مسلمانوں کا یہ دعویٰ جو وہ بلند آہنگی سے کرتے رہتے ہیں کہ اسلام عصرِ حاضر میں ایک نظامِ فکر و عمل کی حیثیت سے زندہ رہ سکتا ہے، خلوس پر مبنی ہے تو انھیں ایک بار پھر معاملے کو ذہنی سطح سے شروع کرنا ہوگا۔ انھیں بغیر کسی ہچکچاہٹ کے صاف صاف یہ بحث کرنی ہوگی کہ آج کل کے حالات میں اسلام انھیں کیا حکم دیتا ہے اور شریعت پر بحیثیت مجموعی قرآن کی روشنی میں نظر ڈالنی ہوگی۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ ہمت سے کام لے کر قرآن شریف کی مرتب اور مربوط تفسیر کی جائے۔ اس میں شک نہیں کہ اس راہ میں تفسیر بالرائے کا شدید خطرہ ہے مگر یہ خطرہ کتنا ہی زبردست کیوں نہ ہو اس قدر ناگزیر نہیں جتنا کہ سمجھا جاتا ہے اور یقیناً اس کو بڑی حد تک کم کیا جاسکتا ہے۔ ضرورت اس کی ہے کہ قرآن کو سمجھنے اور سمجھانے کا صحیح طریقہ تلاش کیا جائے اور سختی سے اس کی پابندی کی جائے یعنی:

(۱) متنِ قرآنی کا صحیح مفہوم معلوم کرنے کے لیے سنجیدگی اور دیانت داری کے ساتھ

مناسب تاریخی منہاج سے کام لیا جائے۔ گو تعلیم قرآنی کے مابعد لطبعی حصے میں تاریخی طریقے نہ پیل سکے لیکن اس حصے میں ضرور چل سکتا ہے جو عمرانیات سے تعلق رکھتا ہے۔ سب سے پہلے قرآن کا مطالعہ ترتیب نزول کے ساتھ کرنا ہوگا۔ اگر عہد متاخر کے انتظامات اور ادارات پر نظر ڈالنے سے قبل ابتدائی عہد میں نازل ہونے والی سورتوں پر غور کیا جائے تو اسلامی تحریک کی بنیادی روح کو سمجھنے میں کافی بصیرت حاصل ہوگی۔ چنانچہ تعلیم قرآنی کے تاریخی ظہور کا آنحضرتؐ کی سیرت اور سعی و عمل کی روشنی میں مطالعہ کرنا ضروری ہے۔ اس تاریخی منہاج کی بدولت ہم ان فضول اور لاٹھال تاویلات سے محفوظ رہیں گے جو تہجد پسندوں کی تفسیر قرآن میں نظر آتی ہیں۔ اس طرح نہ صرف الگ الگ آیات کے معنی متعین ہو سکیں گے بلکہ قرآن کے مجموعی پیام کا مفہوم مرتب اور مربوط طریقے سے ظاہر ہو سکے گا۔

(ب) اب مفسر کے لیے یہ ممکن ہوگا کہ قرآنی احکام شریعت میں اور ان مقاصد میں تمیز کر سکے جن کے حاصل کرنے کے لیے یہ احکام نازل ہوئے تھے۔ اس بات کو مسلم اور غیر مسلم اکثر نظر انداز کر دیتے ہیں کہ قرآن عموماً احکام شریعت کے ساتھ ان کی وجہ بھی بیان کر دیتا ہے۔ ایک مرد کے مقابلے میں دو عورتوں کی شہادت کیوں؟ اس لیے کہ ایک بھول جائے تو دوسری یاد دلا دے۔ اس سے آنحضرتؐ کے زمانے میں عرب کی معاشرتی حالت بھی ظاہر ہوتی ہے اور یہ بات بھی کہ (قرآن کو) شہادت کی صحت پر کس قدر اصرار ہے۔ کیا آج صحت کا اہتمام اس قدر دشوار ہے کہ اس کی وجہ سے مسلمان پریشان ہو جائیں؟

تعلیم قرآنی کو اس طرح سمجھنا اور متعین کرنا چاہئے کہ اس کا عمرانی پس منظر یعنی وہ ماحول جس میں آنحضرتؐ رہتے تھے اور ارشاد و ہدایت کا کام کرتے تھے برابر پیش نظر رہے۔ اس طرح تفسیر بالرائے کا خواہ وہ جہت پسندوں کی ہو یا قدامت پسندوں کی، سکھ نہیں چلنے پائے گا۔ گو یہ تفسیریں دیکھنے میں کتنی ہی مدلل اور مرتب کیوں نہ معلوم ہوں مثلاً غلام احمد پر دیز کی طرح کوئی شخص ان تمام آلات سے کام لے کر جو اس کے پاس ہیں قرآن مجید سے کیونزوم کے طرز کا نظریہ استنباط کر سکتا ہے لیکن تاریخی عمرانی طرز فکر سے اس کی قطعی تردید ہو جائے گی اور اگر کوئی شخص یہ عزم کر لے کہ ان خیالات کو جو اس کے دماغ پر مسلط ہیں

قرآن کے سر نہیں منڈھے گا تو اس طرز فکر سے بڑی مدد ملے گی۔ ہمارے خیال میں آج قرآن کی مناسب اور موثر تفسیر صرف اس طرح ہو سکتی ہے۔ یوں اگر ہم تفصیلات سے قطع نظر کر کے مجموعی طور پر دیکھیں تو اصل حقیقت کی جتنی تعبیریں ہوں گی ان میں موضوعی اور داخلی رنگ کسی نہ کسی حد تک ضرور آجائے گا۔ اسے پوری طرح دور کرنا ممکن نہیں۔ ہر نظر کسی نقطہ نظر سے ڈالی جاتی ہے اور اس میں کوئی ہرج نہیں۔ بشرطے کہ زاویہ نگاہ ایسا ٹیڑھا نہ ہو کہ مشہود کا حلیہ ہی بگاڑ دے اور اس کی تنقید کے لیے دوسرے ناظر بھی موجود ہوں۔ سچ پوچھیے تو اس طرح کا اختلاف رائے مفید ہے۔ بشرطے کہ رائے نامعقول نہ ہوں۔

مشکلات اور اختلافات عمرانی طرز فکر کے مطابق تفسیر میں بھی پیش آئیں گے مگر یہی ایک طریقہ ہے جس سے مسئلے کا قابل اطمینان حل نکل سکتا ہے۔ مثلاً چوری کی سزا کو لیجیے جس کا قرآن میں ذکر ہے یعنی ہاتھ کاٹ دینا۔ قدیم فقہانے اس کی تائید اس طرح کی کہ چوری کی تعریف کو بہت محدود کر دیا اور ملزم کو ”شبہ کا فائدہ“ دیے جانے کے اصول کو محدود شرعی کے معاملے میں اس قدر فراخ دلی سے برتا کہ جو لوگ واقعی مجرم تھے وہ بھی سزا سے بچ جاتے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ حد شرعی کے بجائے کوئی اور سزا انہیں دی جاسکتی تھی۔ ظاہر ہے کہ جب قانون اور وہ بھی شرعی قانون موجود ہو اور اکثر و بیشتر صورتوں میں اس کو رائج نہ کیا جائے تو اس سے اخلاقی خرابیاں پیدا ہوتی ہوں گی۔ بعض لوگوں کا یہ خیال تھا کہ ”قطع الید“ کو استعاری معنی میں لینا چاہیے یعنی ایسی تدبیر اختیار کرنا کہ مجرم کے لیے آئندہ چوری کرنا ناممکن ہو جائے، یا اس کے لیے معاشی فراغت کا سامان ہیا کرنا کہ چوری کی گنجائش ہی نہ رہے۔ مگر تاریخی حیثیت سے یہ بالکل یقینی بات ہے کہ چور کے ہاتھ کاٹنے کا حکم لفظی معنی میں تھا اور اس پر عمل بھی ہوتا تھا۔ آخر ہم کس بنیاد پر لفظی معنی کے بجائے استعاری معنی لیں؟ اب عمرانی حیثیت سے دیکھیے تو یہ نظر آتا ہے کہ چور کے ہاتھ کاٹنے کا دستور بعض قبائل میں زمانہ جاہلیت میں بھی تھا اور قرآن نے بھی اس کا حکم دیا۔ دراصل چوری کے تصور میں دو عناصر ہیں۔ ایک تو کسی معاشی شے پر ناجائز طور سے قبضہ کرنا دوسرے حق ملکیت کی ہتک حرمت کرنا۔ قبائلی زندگی کے ماحول میں حق ملکیت کا ذاتی عزت و وقار

کے مبالغہ آمیز احساس سے گہرا تعلق ہوتا ہے اور چوری کو معاشی جرم سے زیادہ ذاتی عزت و قار کے اقدار کی ہتک حرمت سمجھا جاتا ہے لیکن ترقی یافتہ شہری معاشرہ میں افراد میں بین تغیر نظر آتا ہے اور چوری کو زیادہ تر معاشی نقطہ نظر سے یعنی اس حیثیت سے دیکھا جاتا ہے کہ چور کس معاشی املاک یا سامان راحت کے مالک کو اس کے حق استعمال سے محروم کر دیتا ہے۔ اب سے بہت پہلے عمر الدین عبدالسلام نے یہ محسوس کیا تھا کہ ”ہمارے زمانے میں بہت سے لوگوں میں یہ رجحان پایا جاتا ہے کہ چور کی خطا ازراہ ہمدردی معاف کر دیتے ہیں“ جب اقدار میں واقعی تبدیلی ہو تو جرائم کی سزائیں بھی بدلتی چاہئیں۔

عمرانی طرز فکر کے سلسلے میں کلام الہی اور قانون الہی کی ابدیت جیسے دینی مسائل ضرور اٹھیں گے مگر ان پر بحث دراصل دینیات ہی کی سطح پر ہو سکتی ہے اور ہونی چاہیے۔ کلام الہی کی ابدیت اپنی جگہ مسلم ہے۔ وہی احکام شریعت کے لفظی معنی کی ابدیت تو اس سطح میں یہ عرض کرنے کی اجازت دیجیے کہ جہاں تک عمرانی مسائل کا تعلق ہے احکام الہی کی ایک اخلاقی سطح ہوتی ہے اور ایک قانونی۔ قانونی سطح پر کلام الہی کے ابدی مفہوم کی تعبیر ساتویں صدی کی عرب معیشت کے لحاظ سے ہوئی تھی۔ مگر ظاہر ہے کہ معیشت کی صورت حال بدلتی رہتی ہے۔ چنانچہ ہمیں معلوم ہے کہ حضرت عمر ابن خطاب نے معاشرتی احکام میں بہت بڑی تبدیلیاں کی تھیں بن میں سے بعض کی اکابر صحابہ نے شدید مخالفت کی تھی۔

اگرچہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کتاب و سنت کی تعبیر کا یہ طریقہ سب سے بہتر ہے بلکہ اس کے کوئی رقیہ معجزی نہیں سکتا اس لیے کہ یہ خلوص اور سچائی پر مبنی ہے اور قابل عمل بھی ہے لیکن اس کی کوئی اُمید نہیں معلوم ہوتی کہ مسلمان اس کو قبول کر لیں گے۔ قدامت پسندی کا زور موجودہ صدی کی دوسری دہائی سے اس قدر بڑھ گیا ہے کہ اس نے ذہنی انداز نظر کو قریب قریب ختم کر دیا ہے اور ان اسباب کی بنا پر جن کا ذکر اس مضمون کے پہلے حصے میں

۱۔ ملاحظہ ہو میرا مضمون ”فقہ اسلامی میں حد کا تصور“ اسلامک اسٹڈیز جلد ۴ نمبر ۳ بابت نمبر ۶۱۹۶
یہ رسالہ سنٹرل اسلامک ریسرچ انسٹیٹیوٹ سے شائع ہوتا ہے جو اس زمانے میں کراچی میں
تھا اور اب اسلام آباد میں ہے۔

آچکا ہے، اس کے نئے سرے سے زندہ ہونے کی بالفعل کوئی اُمید نہیں۔ پاکستان میں جہاں اس کی کوشش کی گئی تھی لوگوں نے اس اندازِ نظر کو سمجھے بغیر یکسر رد کر دیا۔ اس پر یہ الزام لگایا گیا کہ یہ عجلت اور انتہا پسندی پر مبنی ہے۔ روایتی یعنی تاریخی اسلام کے بہت بڑے حصے کو یکبارگی منسوخ کر دینا چاہتا ہے اور مغرب پرستی کے رنگ میں ڈوبا ہوا ہے۔ بہر حال اصلاح کے اور سب طریقے جیسا کہ ہمارے تجربے سے ظاہر ہوتا ہے محض دفع الوقتی کے کھیل ہیں۔ ان حالات میں تو یہی نظر آتا ہے کہ بالآخر سیکولر اندازِ نظر کو غلبہ حاصل ہو جائے گا۔

۶۔ سیکولر اندازِ نظر

جب فرسودہ قدامت پسندی اور لالچ یعنی تجدید پسندی کا زور ہو تو اس کا بلادِ اسطہ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ سیکولرزم یا خاص دنیوی اندازِ نظر وجود میں آتا ہے۔ عالم اسلام میں سیکولرزم کے معنی یہ ہیں کہ ایسے قوانین اور سیاسی و معاشرتی اداروں کو اختیار کر لیا جائے جنہیں اسلام سے کوئی تعلق نہ ہو یعنی نہ وہ کتاب و سنت کے بتائے ہوئے اصول سے اخذ کیے جائیں اور نہ ان سے ربط و ہم آہنگی رکھتے ہوں۔ مگر مغرب میں اسلامی معاشرے کے اندر سیکولرزم کے بارے میں عجب الجھے ہوئے خیالات پائے جاتے ہیں۔ باوجود اس کے کہ ایچ۔ اے۔ آر۔ رگب (اور ایک حد تک ولفریڈ کینٹنٹیل اسمتھ) کی تصانیف میں اس مسئلے کی وضاحت کی گئی ہے۔ بہت سے مغربی مصنف خصوصاً ماہرینِ عمرانیات قدامت پسند مسلمانوں کی طرح یہ سمجھتے ہیں کہ فقہ اسلامی کے احکام میں کسی قسم کی تبدیلی سیکولرزم ہے۔ لیکن اگر اسلامی تجدید کوئی معنی رکھتا ہے تو وہ یہی ہیں کہ احکام فقہ میں بڑے پیمانے پر اور متعدد جہتوں میں تبدیلی کی جائے اور اگر تبدیلی کا اصول اس انداز میں جو اس مضمون میں تجویز کیا گیا ہے اپنایا جائے تو اس کا سلسلہ کمین نہیں رک سکتا، یہاں تک کہ قرآن مجید کے احکام شرعی کی تعبیر بھی اس کے دائرے میں آجائے گی۔ اس کی حد یہی ہے کہ وہ قرآن کے بنیادی روحانی اور اخلاقی اصول اور معاشرتی مقاصد کے مطابق ہو اور ان کے چوکھٹے کے اندر سما جائے۔ اگر

سیکولر قانون اور مذہبی قانون میں بنائے امتیاز یہی ہے کہ آخر الذکر خدا کا بنایا ہوا اور اول الذکر انسان کا بنایا ہوا ہے تو پھر قانون شریعت جو ہم تک پہنچا ہے بڑی حد تک سیکولر ہے اس لیے کہ اسے مسلم فقہانے مدون کیا ہے۔

یہ ایک اہم حقیقت ہے کہ آج سیکولر طرز فکر اور طرز عمل عالم اسلام میں عام ہے۔ مسلم ممالک میں خواہ وہ پاکستان ہو جو اپنے آپ کو اسلامی جمہوریہ کہتا ہے، خواہ ترکی جو خود کو سیکولر جمہوریہ کہتا ہے، خواہ مصر جو اس معاملے میں خاموش ہے، سب کہیں سیکولر ادارے سیکولر ہیں اور اس حقیقت کا سب سے اہم پہلو یہ ہے کہ جیسا ہم پہلے کہہ چکے ہیں سیکولرزم ان قدامت پسند قوتوں کی بدولت اور ان کے قدرتی رد عمل کے طور پر پیدا ہوا ہے، جواب تک اس کی اجازت نہیں دیتیں کہ شریعت کے بارے میں (اخلاقی قانونی سطح پر) مسائل پر بحیثیت مجموعی نئے سرے سے غور کیا جائے۔ خود

ترکی بھی اس کیلئے مستثنیٰ نہیں ہے۔ کیونکہ ترکی میں سیکولرزم کو کسی فلسفیانہ بنیاد پر نہیں بلکہ قدامت پسندی کے رد عمل کے طور پر اختیار کیا گیا ہے۔ مغرب نے بھی دراصل سیکولرزم کو اسی لیے اختیار کیا تھا کہ وہ ریاست کو کلیسا کے تسلط سے نجات دلانے کا ذریعہ ہے مگر آگے چل کر اس کے۔ لینے فلسفیانہ بنیاد بھی تلاش کر لی گئی، نہ صرف عقل کی بنیاد بلکہ کلیسا کے ایک پرانے قول کے مطابق خدا اور قیصر کے درمیان تقسیم کار کی بنیاد۔

پہنا سچے ہم مسلم ممالک میں سیکولرزم کو اسلامی تہذیب کی متبادل شکل یا اس کی ابتدائی منزل تصور کر سکتے ہیں۔ مگر ظاہر ہے اس کا امکان بھی ہے کہ اگر قدامت پسندی کا یہی زور رہا اور اس میں بہت حد تک روشن خیالی نہ پیدا ہوئی یا مسلمانوں کے جدت پسند طبقوں میں اسلامییت کی طرف رجوع کرنے کا ارادہ کمزور پڑ گیا تو یہ استبدادی سیکولرزم حقیقی سیکولرزم بن جائے گا اور یہ امکان بہت قوی امکان ہے اس لیے کہ مسلمانوں کے متوسط طبقے میں جو آج کل ابھر رہا ہے بعض رجحانات اس کے حق میں ہیں لیکن اگر اسلام سے تعلق خاطر کم نہ ہو (اور یہ ایک حیرت انگیز حقیقت ہے کہ ترکی کی نئی نسل میں بھی یہ تعلق خاطر بہت گہرا اور مضبوط ہے)

تو پھر اس کا امکان بڑھ جائے گا کہ جدید سیکولرزم کا یہ سارا دفتر بے معنی جسے مسلم معاشروں نے اپنا یا ہے اسلام کے سرچشمہ حقیقت یعنی کتاب و سنت سے معنوی ہم آہنگی اور ربط حاصل کر لے۔ اس بات کے نظری حیثیت سے قابل عمل ہونے سے کوئی انکار نہیں کر سکتا۔ اس لیے کہ اسلام کے ابتدائی دور ارتقا میں یہ دونوں عمل وقوع میں آئے تھے یعنی قانون کو براہ راست قرآن سے اخذ کیا گیا تھا (جس کی ذمہ داری ہم آج اسلامی تجدید کے سپرد کرنا چاہتے ہیں) اور ان قوانین اور اداروں کو جو غیر اسلامی ماخذوں سے لیے گئے تھے اسلامیت کے سانچے میں ڈھالا گیا تھا (جسے ہم اب سیکولر تحدد کو سلامیانا کہتے ہیں)

یہ تو زمانہ ہی بتائے گا کہ مسلمان دونوں صورتوں میں سے کون سی صورت اختیار کریں گے۔ آج تو ایک طرف عالم اسلام میں ذہنی خلا ہے اور دوسری طرف جدید سیکولر ادارے بڑھتے چلے جاتے ہیں مگر قدیم ماحول سے مربوط نہ ہونے کی وجہ سے ڈانواں ڈول بے حاصل اور بے ثمر ہو کر رہ گئے ہیں۔ نئی قومیں جو تعلیم صنعت اور ترقی کی بدولت عظیم شان پیمانے پر پیدا ہو رہی ہیں شرع اور قانون سے زیادہ تخلیق دولت اور وسائل پیداوار کے مسائل اور ان سب سے زیادہ سماجی انصاف کے سوال کے گرد منڈلا رہی ہیں۔ قدیم شرعی اقدار ان نئی اقدار کے ہجوم میں گم ہو گئی ہیں۔ غرض نظریاتی حیثیت سے مسلم ممالک اس انفسوس ناک حالت میں ہیں کہ ان کے پاس کوئی اسلامی نظام فکر نہیں جس کے ذریعے ان نئی قوتوں کو راہ پر لگایا جائے اور تغیر کو ضبط میں لایا جائے۔

[مصنف کے خیالات سے لفظ بہ لفظ اتفاق نہ رکھنے کے باوجود غالباً بہت سے جدت پسند اور قدامت پسند اس کے اصل منشا یعنی اجتہاد کی ضرورت کو تسلیم کر لیں گے۔ دو اہم ستونوں میں کھٹکتے رہیں گے۔ ایک یہ کہ مسلم ممالک میں جن سے اس مضمون میں خطاب ہے اجتہاد کا حق کس فرد یا عہدے کو دیا جائے۔ دوسرا یہ کہ جمہوری یا نیم جمہوری نظام حکومت میں جو ان میں سے اکثر ملکوں میں رائج ہے کیا صورت اختیار کی جائے کہ قدامت پسند عوام اجتہاد کو خواہ وہ مستند مجتہدوں کی طرف سے کیوں نہ ہو بہ رضا و رغبت قبول کر لیں ؟ ان دونوں سوالوں کے جواب شافی پر اجتہاد کے مستقبل کا دار و مدار ہے۔]

شیخ طوسی اور ان کا منہاج تفسیر

مولانا سعید احمد اکبر آبادی

یہ اس مقالے کا خلاصہ ہے جو مولانا اکبر آبادی نے شیخ محمد بن الحسن الطوسی کے جن ہزار سالہ کے موقع پر شہد یونیورسٹی میں مارچ ۲۰۱۹ء میں پڑھا تھا۔
ادارہ مولانا کا شکریہ ادا ہے کہ آپ نے ہمیں اس کے شائع کرنے کی اجازت دی اصل مضمون جو عربی میں ہر دعوت الفکر دیوبند میں شائع ہوا ہے۔

بعثت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کا منشا یہ تھا کہ آپ لوگوں کو آیات الہی سمجھائیں۔ ان کا تزکیہ پس کریں اور انھیں کتاب و حکمت کی تعلیم دیں تاکہ وہ صراطِ مستقیم کی طرف رخ کریں اور جس بہل و گمراہی نے انھیں گھیر رکھا ہے اس سے نکلیں۔ یہ امر قابلِ محاظ ہے کہ جس طرح آپ کی ذات بابرکات خاتم النبیین ہے جس کے بعد کوئی اور نبی نہیں آ سکتا اسی طرح آپ کو ہر کتاب عطا کی گئی ہے یعنی قرآن حکیم، وہ بھی کتب الہیہ کے سلسلے کی آخری کڑی ہے جس کے بعد کوئی دوسری آسمانی کتاب نہیں آئے گی۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے یہ اہتمام کیا ہے کہ ہر عہد اور زمانے میں ایسے ایسے اربابِ فضل و کمال پیدا ہوتے رہیں جو قرآن کی تعلیم کو تازہ رکھیں چنانچہ تاریخ اسلام کے ہر دور میں علماء کی ایسی جماعت رہی ہے جو حالات و ضروریات کے مطابق معارف قرآنی کی تشریح کرتی رہی۔

تاریخ کا ادنیٰ طالب علم بھی اس حقیقت سے آگاہ ہے کہ شیخ الطائف ابو جعفر محمد بن حسن الطوسی بھی تجدیدی فکر اور مجتہدانہ علم کے ان اساطین میں ہیں کہ جن کی ذات ارباب دانش کے لیے قابل تقلید نمونہ تھی۔

اسلامی علوم و فنون اور عربی زبان و ادب میں شیخ طوسی کی بے شمار تصانیف ہیں۔ ان کے علاوہ مختلف موضوعات پر آپ کے چھوٹے چھوٹے رسائل بھی ہیں۔ اس مضمون میں ہم خصوصیت سے ان کی معرکۃ الآراء تفسیر "التبیان فی تفسیر القرآن" کا ذکر کریں گے۔ شیخ طوسی کی یہ تفسیر بڑی ہتم بالشان ہے۔ امین الاسلام الطبرسی (المتوفی ۵۴۸ھ) اپنی کتاب "مجمع البیان فی تفسیر القرآن" کے مقدمے میں رقمطراز ہیں:

”عقاب یقتبس منه ضیاء الحق ویلوح علیہ سماء الصدق وقد تضمن من المعانی الاسرار البدیعة واحتضن من الالفاظ اللغة الوسیعة ولحقق بمتد وینہادون تبیینہا ولا تنسیقہا دون تحقیقہا وھوالقد استغنی بانوارہ وأطامواقع آثارہ“

اس مضمون میں فن تفسیر کی مختصر تاریخ بیان کرنے کے بعد اس پر بحث ہوگی کہ وہ کون سی خصوصیات ہیں جن کی بنا پر کتب تفسیر میں تفسیر طوسی منفرد مقام اور خصوصی اہمیت رکھتی ہے۔

علوم اسلامیہ سے دلچسپی رکھنے والے جانتے ہیں کہ فن تفسیر اپنی علو شان، جلالت قدر، رفیع منزلت اور جامعیت کے اعتبار سے تمام علوم پر بھاری ہے اس لیے قرآن سے متعلق ہے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ”وانہ لکتاب عزیز لایاتہ الباطل من بین یدہ ولا من خلفہ تنزیل من حکیم حمید“ ایک دوسری جگہ ارشاد ہوا ہے: ”کتاب انزلناہ الیک مبارک لیدبروا آیاتہ ولیتذکروا لوالالباب“

پہلے پہل قرآن جن لوگوں تک پہنچا وہ عرب تھے۔ آنحضرتؐ سے جو کچھ سنتے اس کو یاد کر لیتے اور اپنے ذوق و فہم کے مطابق اس کے مفہوم کا استنباط بھی کر لیتے مگر جہاں کہیں کوئی چیز سمجھ میں نہ آتی تو صاحب وحی محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت

میں حاضر ہوتے۔ آپ اس کی تشریح و تفصیل بیان فرماتے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

”وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ“

گروہ صحابہ کا کُلّی طور پر فہم قرآن میں یکساں مرتبہ نہ تھا اور نہ ہر صحابی کی رسائی معانی قرآن کے اسرار و رموز تک تھی۔ ابن خلدون کی اس رائے سے ہمیں اتفاق نہیں ہے کہ: ”إن القرآن منزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغاتهم فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون في مفرداته وتراكيبه“ مشہور اسلامی مفکر احمد امین اس کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”إن نزول القرآن بلغة العرب لا يقتضي أن العرب كلهم يفهمونه في مفرداته وتراكيبه لأن فهم اللسان لا يتطلب اللغة وحدها وإنما يتطلب درجة عقلية خاصة تتفق ودرجة الكتاب في سرفاه“

تفسیرات بالاسے واضح ہے کہ فہم قرآن میں عربوں کی کیا سیثیت رہی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم نے راسخین فی العلم کی تعریف کی ہے اور کہا ہے ”وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فی العلم يقولون آمنا به“

جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں کہ عہد رسالت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حضرات صحابہ کرام اپنی قرآنی مشکلات پیش کرتے ہیں تو کبھی آپ وحی کے ذریعے سے اس لفظ یا معنی کی وضاحت فرماتے ہیں اور یہ وضاحت و تفسیر عین مرضی الہی کے مطابق ہے۔ کیونکہ اللہ نے آنحضرتؐ سے کہہ دیا تھا۔ ”لا تحرك به لسانك لتعجل به ان يحسنه الله وقرانه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان عايناه بيا نده“ جیسے اس آیت میں آپؐ نے بذریعہ وحی وضاحت فرمادی کہ خيط ابيض سے مراد فخر ہے۔ ”حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر“ اور کبھی آپؐ اپنی طرف سے اس کی شرح فرما کر آیت کی نقاب کشائی فرماتے اس میں ایسا بھی ہوتا کہ آپؐ سابقہ آیات قرآنی میں سے کسی کا حوالہ دیتے جیسے ”ولم يلبسوا ايمانهم بظلم“ میں آپؐ نے ”ظلم“ کی تفسیر میں یہ آیت تلاوت فرمائی۔ ”إن الشراك لظلم عظيم“

حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے

جو کچھ بھی سنا اسے محفوظ رکھا۔ گردہ صحابہ میں کچھ حضرات تفسیر بھی بیان کرتے تھے۔ ان میں سب سے بڑا حصہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ہے اور اس کے بعد حضرت عبداللہ بن عباسؓ، عبداللہ بن مسعود اور دوسرے اصحاب کا ہے۔

عہد صحابہ کے ختم ہونے پر قرآن پاک کا تفسیری سرمایہ تابعین کرام کے سپرد ہوا چونکہ صحابہ کرام کے اثرات دور دراز ملکوں تک پہنچ چکے تھے اور اسلامی مملکت کا دائرہ بہت پھیل چکا تھا نیز باہمی نزاع و اختلافات کے دروا ہو چکے تھے۔ اس لیے حضرات تابعین نے پہلا کام یہ کیا کہ انھیں صحابہ کرام سے جو تفسیری ذرئہ ملا تھا اس کو جمع اور مدون کر دیا۔ اس سلسلے میں سب سے پہلی تفسیر ابو العالیہ رزیع بن ہرمان الریاحی (متوفی ۹۰ھ) کی ہے جس کی روایت رزیع بن انس نے کی ہے۔ دوسری تفسیر مجاہد بن جبیر (م ۱۰۱ھ) کی ہے اور تیسری عطاء بن ابی رباح (م ۱۱۳ھ) کی ہے اور پھر محمد بن کعب القرطبی (م ۱۱۲ھ) کی ہے۔ دورِ تابعین کے یہ مفسرین تین طبقوں میں تقسیم ہو گئے ہیں۔

۱۔ وہ مفسرین جن کی بود و باش مکی ہے۔ یہ حضرات، حضرت عبداللہ بن عباسؓ (م ۶۸ھ طائف) کے تلامذہ ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی شہرت ترجمان القرآن، جبر الامت، رئیس المفسرین جیسے القاب سے ہوئی۔ آنحضرتؐ نے انھیں فہم دین اور علم تفسیر کی وعادی تھی۔ "اللہم فقهہ فی الدین وعلمہ التاویل"۔ مفسرین مکہ کے اسماء یہ ہیں۔ مجاہد بن جبیر مکی (م ۱۰۳ھ) سعید بن جبیر (م ۹۴ھ) عطاء بن ابی رباح (م ۱۱۴ھ) ۲۔ وہ مفسرین جن کی رہائش کوفہ میں تھی۔ ان میں حضرت عبداللہ بن مسعود کے تلامذہ کا شمار ہوتا ہے۔ آنحضرتؐ نے ان کے بارے میں فرمایا تھا۔ "من أحب أن یقرأ القرآن غضاکما أنزل فلیقرأہ علی قراۃ ابن ام عبد"۔ ان کا انتقال ۹۵ھ میں ہوا۔ امام شعبی (م ۱۰۵ھ) تفسیر میں ان کے اہم شاگرد مانے جاتے ہیں۔

۳۔ وہ مفسرین قرآن جن کی قیام گاہ مدینہ منورہ ہے۔ یہ تمام مفسرین مدینہ شاگرد ہیں حضرت زید بن اسلم العدوی کے جن میں مالک بن انس (م ۱۴۹ھ) حسن بصری (م ۱۲۱ھ) عطاء بن ابی سلمہ میسرۃ انحراسانی، قتادہ بن دعائہ السدوسی (م ۱۱۱ھ) اور امام سدوسی وغیرہ شامل ہیں۔ یہ حضرات

عام طور سے متقدمین علماء تفسیر میں گئے جاتے ہیں۔

تابعین کا دور گزر جانے کے بعد تبع تابعین کا دور آتا ہے۔ یہ حضرات اس امر کے کوشاں رہے کہ جو کچھ تفسیری سرمایہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے یا حضرات صحابہ سے مأثور ہے سب کا سب جمع کر دیا جائے اور اس میں کسی قسم کی طبقاتی تخصیص نہ برتی جائے۔ چنانچہ ان حضرات کی تحریریں ان تمام علوم و معارف کا گنجینہ ہیں جو اگلوں سے انھیں ملا تھا جس میں اسرائیلیات کا بھی خاص حصہ پایا جاتا ہے۔ اس طبقے کے مشہور مفسرین میں شعبہ بن حجاج (م ۱۶۰ھ) سفیان بن سعید الثوری (م ۱۹۸ھ) وکیع بن الجراح (م ۱۹۸ھ) سفیان بن عیینہ (م ۱۹۸ھ) یزید بن ہارون (م ۲۰۶ھ) عاق بن راہویہ (م ۲۳۸ھ) مگر افسوس اس بات کا ہے کہ اس طبقہ علماء کی تفسیریں آج ناپید ہو چکی ہیں سوائے اس حصے کے جو ابو جعفر ابن جریر الطبری (م ۳۱۰ھ) نے اپنی کتاب میں جمع کر دیا ہے۔

بڑی خوشی کی بات ہے کہ دنیا میں سفیان ثوری کی تفسیر کا واحد مخطوطہ رام پور کی رضا لائبریری میں موجود تھا جسے مشہور نقق مولانا امتیاز علی عرشی صاحب ناظم کتب خانہ رامپور نے بیش قیمت حواشی کے اضافے کے بعد وزارت تعلیم ہند کے تعاون سے شائع کر دیا ہے۔ یہاں یہ بات ملحوظ رہے کہ رام پور کی رضا لائبریری کی علمی دنیا میں منفرد حیثیت ہے اور اس میں نوادر مخطوطات کی بڑی تعداد اسلامی علوم و فنون اور عربی زبان و ادب کی کتابوں پر مشتمل ہے۔ دور تابعین کے بعد فن تفسیر کی جمع و تدوین کا آغاز ہوتا ہے اور یہ بنو امیہ کا آخری عہد یا بنو عباس کا ابتدائی عہد حکومت قرار دیا جاسکتا ہے مگر تدوین کے عہد کی اس تعیین سے پہلے دو باتوں کا خاص ذکر ضروری ہے۔

۱۔ پہلی بات تو یہ کہ فن تفسیر اپنے نشوونما کے عہد سے لے کر تدوین کے عہد تک کوئی مستقل علم یا فن شمار نہیں کیا جاتا تھا بلکہ فن حدیث کا ایک جز سمجھا گیا ہے کیونکہ علم حدیث اسلامی افکار کا تنہا ذریعہ سمجھا جاتا رہا اور اس اعتبار سے تفسیر، فقہ، تاریخ وغیرہ سب حدیث کے زمرے میں داخل ہیں۔ نیز اس وقت تمام علوم و معارف ایک دوسرے سے خلط ملط تھے چنانچہ اس عہد کی بعض کتب حدیث اس کی صحیح عکاسی کرتی ہیں۔ مثلاً امام بخاری کے

مجموعہ حدیث میں تفسیر سے متعلق پورا ایک باب ہے۔ اس بنا پر یہ بات کہنا درست ہے کہ یہ علماء فی الواقع ائمہ حدیث تھے اور تفسیر سے ان کا ربط صرف اس قدر تھا کہ علم تفسیر بھی علم حدیث کا ایک حصہ سمجھا جاتا تھا۔

۲۔ دوسری بات یہ کہ ان حضرات کی تصنیفات بڑی مختصر ہوتی تھیں اور یہ لوگ نہ تو آیت بہ آیت تفسیر بیان کرتے اور نہ نظم و ترتیب کا اہتمام کرتے۔ نیز تفسیر میں ان کے پاس صرف دو ذرائع تھے ایک تو وہ تفسیری روایتیں جو انھوں نے اپنے شیوخ و اساتذہ سے در ثنی میں پائی تھیں اور دوسرے ان کا ذوق و وجدان اور شخصی اجتہاد جیسا کہ سفیان ثوری کی تفسیر میں ہم دیکھتے ہیں کہ ”هؤلاء بناتى هن أظہر لکم“ کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں ”عن مجاهد : فأما لوط لمر تکتل لہ إلا بنتان“

اس کے بعد انفصال کا دور شروع ہوتا ہے جبکہ فن تفسیر علم حدیث سے علیحدہ کر دیا گیا اور مستقل فن سمجھا جانے لگا چنانچہ آیت وار تفسیر بھی شروع ہو گئی اور ترتیب مصحف کا اہتمام بھی برتا جانے لگا لیکن اس کی تعیین دشوار ہے کہ کس شخص نے پہلے پہل اس نہج پر تفسیر لکھی ہے۔

ابن ندیم کی ”الفہرست“ کو اٹھا کر دیکھیے اس میں ایک جگہ ابن ابوالعباس ثعلب کی ایک روایت ہے کہ فراء نے معانی کی کتاب اس لیے لکھوائی کہ عمر بن بکیر نے جو ان کے ساتھیوں میں سے تھے، ایک مرتبہ انھیں یہ پیغام بھیجا کہ امیر حسن بن سہل قرآن کے بارے میں کچھ نہ کچھ پوچھا کرتے ہیں جس کا میرے پاس کوئی جواب نہیں ہوتا۔ اگر آپ اس موضوع پر ایک کتاب تصنیف فرمادیں تو میں اس کتاب کو سامنے رکھتے ہوئے جوابات دے دیا کروں۔ چنانچہ فراء نے اپنے ساتھیوں سے ہفتے میں ایک دن جمع ہونے کے لیے کہا اور کچھ عرصے میں قرآن کے موضوع پر ایک کتاب کا اظہار کیا۔

اس واقعہ کو سامنے رکھتے ہوئے بعض حضرات کا خیال ہے کہ فراء پہلا شخص ہے جس نے ایک نئے نہج پر کتاب لکھی.... لیکن یہ رائے ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ اس لیے کہ فراء کی ”معانی القرآن“ اور ابو عبیدہ کی ”مجاز القرآن“ میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔

بہر حال اس زمانے میں تفسیر نے علماء کی ایک جماعت کے ہاتھوں ایک مستقل فن اور ایک اہم موضوع کی شکل اختیار کر لی تھی۔ ان میں ابن ماجہ (م ۲۴۳ھ) ابن جریر الطبری (م ۳۱۰ھ) ابوبکر بن المنذر نیشاپوری (م ۳۱۸ھ) ابن ابی حاتم (م ۳۲۴ھ) ابوالشیخ بن جہان (م ۳۶۹ھ) حاکم (م ۴۰۵ھ) ابوبکر بن مردویہ (م ۴۱۰ھ) اور دوسرے مفسرین شامل ہیں۔ یہ جملہ تفسیریں حضور صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرام، تابعین اور تبع تابعین سے اسناداً مروی ہیں نیز یہ منقول تفسیریں ہیں، ان میں روایات پر کوئی اضافہ نہیں۔ سوا ابن جریر طبری کی تفسیر کے کہ انھوں نے اقوال وارودہ کا ذکر کیا پھر ان کو موضوع بحث بنایا۔ راجح و مرجوح کی تفریق کی اور حسب ضرورت اعراب کی بحث بھی چھیڑ دی۔ نیز آیات قرآنیہ سے مسائل کا استنباط بھی کیا۔ یہاں تک اہل سنت والجماعت کی تفسیروں کا مختصر تذکرہ تھا۔ اب ہم موجودہ زمانے تک کی شیعہ تفاسیر کا ذکر کریں گے۔

ایران کے ایک بہت بڑے عالم، محقق، ناقد شیخ آغا بزرگ تہرانی اپنی کتاب "الدرر یعدی الی تسانیف الشیعۃ" کی چوتھی جلد میں "التفسیر" کے عنوان کے تحت رقمطراز ہیں: "عبد اللہ بن عباس (م ۶۸ھ) سب سے پہلے شخص ہیں جنھوں نے فن تفسیر پر کتاب "ترجمان القرآن" لکھی۔ اس کے بعد ان کے شاگرد سعید بن جبیر شہید (م ۹۵ھ) اور یہ سلسلہ اب تک جاری ہے۔ بلکہ ایک کثیر تعداد ان لوگوں کی ہے جنھوں نے ایک ہی تصنیف پر اکتفا نہیں کیا بلکہ دوسری کتابوں کا بھی اضافہ کیا۔"

اس کے بعد شیخ آغا بزرگ تہرانی نے بعض مفسرین کے نام گنوائے اور ان کی تصانیف کی کچھ تنسیلات بیان کی ہیں لیکن اس وقت ہم صرف بیسویں صدی ہجری کی چند شیعہ تفاسیر کے ذکر پر اکتفا کرتے ہیں۔

- ۱۔ ابان بن تغلب بن رباح (م ۱۴۱ھ) کی تفسیر جس کا اس وقت کے علماء دائرہ کے نزدیک بڑا مرتبہ تھا۔ انھوں نے ایک ہی تفسیر کی تصنیف پر اکتفا نہیں کیا بلکہ قرآن کے موضوع پر چار کتابیں تصنیف کی جیسا کہ شیخ آغا بزرگ تہرانی نے ابن ندیم سے نقل کرتے ہوئے فرمایا ہے۔

۲۔ شیخ وزیر ابوالحسن عباد بن عباس بن عباد طالقانی کی "تفسیر آیات الاحکام" ابوالفرج

ابن الجوزی نے اپنی کتاب "منظم" میں فرمایا ہے کہ ابو الحسن عباد نے احکام قرآن پر ایک ایسی کتاب تصنیف کی جس میں انھوں نے فرقہ معتزلہ کی حمایت کی ہے۔

۳۔ تفسیر الآسی (تفسیر آیات)۔ یہ ہشام بن محمد بن سائب کلبی کی تصنیف ہے۔

۴۔ مقاتل بن سلیمان کی تفسیر آیات الاحکام۔ اور تفسیر بن ابی الثلج (ابو بکر محمد بن احمد م ۳۲۵ھ) اس کے علاوہ اور بھی بہت سی تفسیریں ہیں جن کا علامہ شیخ آغاز رگ تہرانی نے اپنی تصنیف 'الذریعہ إلی تصانیف الشیعہ' میں ذکر کیا ہے۔

ان تصانیف میں چند ہی زیور طباعت سے آراستہ ہو پائی ہیں جن میں تیسری صدی کے مشہور عالم فرائز ابن ابراہیم کوفی اور علی بن ابراہیم قمی کی تفسیریں قابل ذکر ہیں۔

گو ان تمام تفسیروں کا انداز اس حد تک اہل سنت کی تفسیروں سے ہم آہنگ ہے کہ ان میں بھی روایات کا التزام رکھا گیا ہے لیکن ان کی روایتیں اہل بیت یا ان حضرات سے لی گئی ہیں جن کا رشتہ حضرات صحابہ سے قائم تھا مثلاً ابوہریرہ، مقداد بن اسود، سلمان فارسی وغیرہ۔

عباسیوں کے ابتدائی عہد میں جبکہ زبان و ادب کی تدوین یونانی منطق و فلسفہ کا ترجمہ ہو رہا تھا اور علم کلام کی گرم بازاری تھی مختلف فرقوں مثلاً اشاعرہ، معتزلہ، قدریہ، جبریہ اور ماتریدیہ وغیرہ کے نظریات کا قرآن کریم کی تفسیر پر غیر معمولی اثر پڑا ہے۔ ہر فرقے نے اپنے مذہبی رجحانات کے مطابق آیات قرآنی کی تفسیر شروع کر دی تھی اور مورخین اپنے ذوق کے مطابق قصص قرآنی سے واقعات ماضیہ کی تعیین کرتے تھے۔ ظاہر ہے کہ یہ روش مستحسن نہ تھی کیونکہ اس کی بدولت مختلف اسلامی فرقوں میں کشمکش پیدا ہو گئی بالخصوص محدثین اور متکلمین اسلام کی باہم نزاعی بحث اس حد تک چلی کہ ابن قتیبہ نے متکلمین کے بارے میں لکھا۔ اس فرقے نے قرآن حکیم کی عجب من مانی تفسیر کی ہے۔ ان کی خواہش دراصل یہ ہے کہ قرآن کی تفسیر کو اپنے مذہبی رجحانات کا آئینہ دار بنالیں۔

تاہم جس طرح فن نحو، صرف، معانی، بیان، تاریخ، حدیث کی بحثوں نے علم تفسیر کے علمی وقار کو بڑھایا تھا اسی طرح اس فکری نوک بھونک نے بھی فن تفسیر کو مالا مال کر دیا۔ اس

میں دو رائیں نہیں ہو سکتی ہیں کہ ابن جریر طبری کی تفسیر مدرسہ تفسیر کی بہترین نمائندگی کرتی ہے کہ اس میں فن ذخیرہ کی بڑی کیا ب اور نادرجیز میں شامل ہیں اور خود اس کی ضخامت اس کی فنی عظمت کی ایک بڑی دلیل ہے۔ اسی طرح شیخ طوسی کی تفسیر جو اس مضمون کا موضوع ہے بڑی اہمیت رکھتی ہے۔

شیخ طوسی کی پیدائش ۲۲۲ ہجری میں آمل طرستان میں ہوئی۔ بارہ سال کی عمر میں آپ نے حصول علم کے لیے رخت سفر باندھا، شہر شہر گھومے پھرے مصر، شام، اور عراق میں حدیث و تفسیر کی تعلیم حاصل کی اور مستقل طور پر بغداد میں سکونت اختیار کر لی اور یہیں ۳۱۰ھ میں جان جاں آفریں کے سپرد کر دی۔

موصوف اسحاق دنیائے انجیلہ مایہ ناز علماء میں تھے جو صدیوں میں پیدا ہوئے ہیں۔ آپ کی تصانیف میں سب سے زیادہ ہتم بالشان کا رنامہ آپ کی تفسیر ہے جس میں بڑی حد تک سابقہ تفسیروں کا بخور بھی آگیا ہے اور ان میں موازنہ کر کے صحیح اور پختہ روایات سے تفسیر میں مدد لی گئی ہے۔ اس تفسیر کی خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس میں عبد اللہ بن عباس علی ابن ابی طالب، عبد اللہ بن مسعود، ابی بن کعب کے مدرسہ فکر کی روایات شامل کی گئی ہیں۔ ساتھ ہی ابن بربیع، سدی اور ابن اسحاق کی تحریروں سے بھی استفادہ کیا گیا ہے اس پر مسموۃ ادیکہ اپنے عہد کے مردبہ علوم یعنی نحو وغیرہ سے بھی آیات کا مفہوم سمجھنے میں کام لیا گیا ہے۔

تفسیر کا مطالعہ بتاتا ہے کہ شیخ طوسی پہلے صحابہ کرام اور تابعین عظام کی روایات بیان کرتے ہیں اور پھر نقد و تبصرہ کے بعد ان میں کسی ایک کو خالص عقلی اور فکری بنیاد پر ترجیح دیتے ہیں۔ شیخ تفسیر بالرائے ناپسند کرتے ہیں اور اس بات پر زور دیتے ہیں کہ صحابہ کرام اور تابعین سے جو باتیں منقول اور جن کی روایتی صحت مسلم ہو، ان ہی پر تفسیر کی بنیاد رکھی جائے۔

شیخ طوسی اپنی تفسیر میں قرأت قرآن پر خاص توجہ دے کر اس کے مختلف مفاہیم و معانی قیمن کرتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ موصوف کو فن قرأت سے کس درجہ اشتغالی

تھی۔ دراصل آپ کا شمار اس فن کے اساطین میں ہوتا تھا۔ ایک روایت یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ شیخ نے فن قرأت قرآن پر اٹھارہ جلدوں میں ایک جامع و ضخیم کتاب تصنیف کی تھی جس میں قرأت کے تمام انداز آگئے تھے۔ پھر اس پر محاکمہ کر کے قرأت صحیحہ کی تعیین کی تھی۔ ان کا ایک معمول یہ بھی ہے کہ جب کوئی موضوع ختم کرتے ہیں تو ابن جریر طبری کی تعقیب کرتے ہیں کبھی یہ تعقیب قرأت پر ہوتی ہے اور کبھی اسلوب تفسیر پر۔ اسرائیلی روایات کے نقل و استقصاء میں کعب اجارہ اور وہب بن مفید پر انھیں مکمل اعتماد ہے۔ تاہم اسلاف کی اندھی تقلید نہیں ہے۔

اس موقع پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان تفسیروں میں سے دو کا ذکر کر دیا جائے جو تفسیر ابن جریر طبری کے بعد شیخ طوسی کی تفسیر سے پہلے لکھی گئیں۔

ان تفسیروں میں سرفہرست "بحر العلوم" نامی تفسیر ہے۔ عام طور سے تفسیر ابو الیث تمندی المتوفی ۳۷۵ھ کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ محمد بن الذہبی کی تصریح کے مطابق یہ مخطوط ہے جو تین ضخیم جلدوں میں دار الکتب المصریہ میں موجود ہے۔ محمد بن الذہبی اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ میں نے اس کتاب کو کھنکال کر دیکھا تو معلوم ہوا کہ سمرقندی نے تفسیر بالروایت کی ہے اس میں اسلاف، صحابہ کرام، تابعین حضرات اور بعد کے مفسرین کے اقوال جمع کر دیئے گئے ہیں مگر نقل احوال میں سند کی طرف دھیان نہیں دیا گیا ہے، نہ مختلف فیہ اقوال پر تعقیب کی گئی ہے اور نہ مصنف نے ابن جریر طبری کی طرح ترجیح قول کا طریقہ اپنایا ہے۔ تفسیر بحر العلوم میں کسی قدر قرأت قرآن سے بھی بحث کی گئی ہے۔ قرآن فہمی میں زبان کا بھی سہارا لیا گیا ہے کہیں کہیں تفسیر القرآن بالقرآن کا بھی طریقہ اپنایا ہے کہ مفہوم آیت کی وضاحت ہو جائے۔

دوسری کتاب، ثعلبی المتوفی ۴۲۷ھ ہجری کی ہے جس کا نام "الکشف والبیان عن تفسیر القرآن" ہے، یہ تفسیر بھی ازہر کے کتب خانے میں مخطوطے کی شکل میں موجود ہے۔ اس کی ابتدائی چار جلدیں باقی ہیں۔ چوتھی جلد سورہ فرقان پر ختم ہوتی ہے بقیہ حصوں کا کہیں پتہ نہیں چلتا۔ محمد بن الذہبی نے تلاش میں کوئی دقیقہ نہیں اٹھا رکھا مگر کتاب کے باقی اجزا کا سراغ نہ لگا۔ محمد بن الذہبی کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب ابن جریر طبری

کی تفسیر کے نہج پر لکھی گئی ہے۔

اس جملہ معترضہ کے بعد ہم اپنے اصل موضوع کی طرف آتے ہیں۔
شیخ طوسی اپنے طریقہ تفسیر پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں ”جس چیز نے مجھے
تفسیر کی تصنیف پر آمادہ کیا وہ یہ ہے کہ میں نے متقدمین و متاخرین علماء میں کسی کو نہیں
پایا جس نے ایسی کتاب تفسیر لکھی ہو جو فن کے تمام مباحث کا استقصاء کرتی ہو۔ کیونکہ جن
علماء امت نے اس موضوع پر کام کیا ہے ان کا حال یہ ہے کہ کچھ نے تطویل پسند کر کے
مباحث تفسیر کے تمام پہلوؤں کو یکجا کرنے کی کوشش کی ہے جیسے ابن جریر طبری وغیرہ کچھ
اختصار پسندی سے کام لیتے ہوئے صرف الفاظ قرآن کے معانی و غریب القرآن تک
دارالحدیث سے محدود رکھتے ہیں کچھ نے اعتدال کی راہ اپنائی۔ خاص خاص باتوں کو جمع کر دیا
اور جو چیزیں ان کے کتاب کی نہ تھیں ان سے گریز کیا۔ کچھ نے اس میں بعض ایسے مباحث
پر روئے ہوئے ہیں جن کے دائرے سے باہر تھے جیسے فقہی جزئیات و فقہاء اسلام کے باہمی
اختلاف وغیرہ۔

میں نے جماعت مؤمنین کے ایک طبقے کا یہ مطالبہ دیکھا کہ اسے ایک ایسی کتاب تفسیر
کی ضرورت ہے جو نہ ضویل ہو اور نہ مختصر اور جس میں فن تفسیر کے تمام ہی پہلوؤں پر روشنی ڈالی
گئی ہو اور تمام مباحث آگے بڑھ جائیں جیسے قرأت قرآن، علم معانی قرآن، نحو، علم کلام، متشابہات
قرآن اور منکریین کے ائمہ انسان کے تسلی بخش جوابات وغیرہ نیز اس میں اصول دین کے
متعلق تمام ایمانی دلائل بھی ہوں۔ ان چیزوں کو مد نظر رکھتے ہوئے خدا کا نام لے کر اس
کام کا بیڑا اٹھا رہا ہوں۔ تصنیف میں ایجاز و اختصار کا التزام کیا ہے اس میں ایسی تطویل
نہ ہوگی کہ ناظرین کتاب میں اور نہ اتنا اختصار ہوگا کہ مفہوم سمجھ میں نہ آئے۔ وجہ تصنیف بیان
کرنے کے بعد مقدمے میں چند باتوں کی نشاندہی کرتے ہیں جو فن تفسیر کے اصول مبادیات
کی حیثیت رکھتی ہیں۔ سب سے پہلے ”قرآن میں کمی اور اضافے“ کے عنوان سے بحث کرتے
ہوئے لکھتے ہیں ”ربا قرآن میں کمی یا اضافے کا مسئلہ تو یہ بھی کوئی اہم چیز نہیں ہے کیونکہ قرآن
میں اضافے کی روایت کے بارے میں اجماع ہو چکا ہے کہ باطل ہیں اور کمی کے بارے میں بھی

مسلمانوں کے مختلف مکاتیب فکر کے تردیدی بیانات ملتے ہیں اور یہی ہمارے مذہب میں صحیح رائے ہے۔ علامہ مرقی نے بھی اسی کی تائید کی ہے اور روایات سے بھی اسی کا ثبوت ملتا ہے گو بہت سی ایسی روایات عوام و خواص میں مشہور ہیں کہ موجودہ قرآن میں بہت آیتیں کم ہیں اور کہیں کی آیت کہیں نقل کر دی گئی ہے مگر واقعہ یہ ہے کہ اس قسم کی ساری روایات "اخبار احاد" ہیں جن کی علمی اور علمی کوئی وقعت نہیں ہے۔ بہتر یہی ہے کہ اس قسم کی باتوں سے احتراز کیا جائے اور ایسی بحثیں نہ پھیر دی جائیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ "قرآن کی ہر آیت کا ایک ظاہری اور ایک باطنی مفہوم ہے"۔ اور باب نظر جانتے ہیں کہ نفس پرستوں نے کس طرح اپنی خواہش کے مطابق قرآنی آیات کی تفسیریں کی ہیں اور آنحضرت کی طرف منسوب کردہ حدیث سے فائدہ اٹھا کر کتنوں کو راہ حق سے بہکا یا ہے۔ اس جملے کی بہت سی شرحیں کی گئی ہیں اور خاصی موثکافیاں ہوئیں مگر شیخ طوسی نے اس باب میں اپنی طرف سے ایک بات بھی نہیں کہی صرف متعدد اقوال نقل کر دینے کے بعد یہ اشارہ کر گئے کہ یہ معاملہ بھی زیادہ اہم نہیں ہے۔

مقدمہ کتاب میں "نزل القرآن علی سبعة احرف" نسخ قرآن، بلاغت قرآنی، مکورات اور حکم و متشابہ پر بحث ہے۔ ہر موضوع سے متعلق واجبی اور ضروری بات کہی گئی ہے۔ طول سے پرہیز کیا گیا ہے مگر کوئی موضوع تشہ نہیں ہے۔ شیخ طوسی کی تفسیر قرآن، قرآنی علوم و معارف کا گنجینہ ہونے کی حیثیت سے ایک ایسی معرکہ الاراء انسانیہ کی پیدائش قرار دی جاسکتی ہے جس کی نظیر تاریخ میں نہیں ملتی۔ شیخ طوسی اپنی تفسیر میں اسلاف کے نقل اقوال پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ ان اقوال پر نقد و تبصرہ کر کے رطب و یابس کا فرق واضح کرتے ہیں جس سے ان کی خدا داد قابلیت کا اندازہ ہوتا ہے۔

تفسیر میں ان کا معمول ہے کہ پہلے سورہ کے نام کی تعیین کرتے ہیں اور اس سلسلے میں روایات و سانی دلائل و براہین سے کسی ایک قول کو ترجیح دیتے ہیں یا اپنی طرف سے کسی نئی بات کا اضافہ کرتے ہیں اور وجہ ترجیح بیان کرتے ہیں۔ پھر الفاظ کی شرح کی باری آتی ہے، اس سلسلے سے کلمات کی اصل اور مشتقات پر بحث کرنے کے بعد اپنی رائے

کی تائید میں جا بجا عربی اشعار کو بطور سند پیش کرتے ہیں۔ پھر آیت کے معنی و مفہوم پر آتے ہیں تو آنحضرتؐ، اہل بیتؑ، صحابائے کرامؓ یا تابعین و تبع تابعین کی روایات سند کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ اگر یہ روایات باہم متعارض ہوتی ہیں تو محاکمہ کر کے تضاد کو رفع کرتے ہیں۔ نیز جن آیات سے کوئی بھی فقہی مسئلہ متنبط ہوتا ہے اس کے ضمن میں شرح و بسط کے ساتھ مسائل فقہیہ سے بحث کرتے ہیں اسی طرح اگر کسی آیت سے کوئی کلامی مسئلہ متعلق ہوتا ہے تو کلامی مسائل پر سیہ حاصل بحث کرتے ہیں اور گمراہ فرقوں کی بھرپور تردید کرتے ہیں۔ بہت سی جگہوں پر قرآن کی تفسیر قرآن سے کرتے ہیں۔ ایسی آیتیں بیان کرتے ہیں جن سے مفہوم کی بحسن و خوبی وضاحت ہوتی ہے۔ اسرائیلیات کے نقل کرنے میں یہ معمول ہے کہ ہر روایت متعدد سندوں سے بیان کرتے ہیں، کبھی ان پر نقد و جرح کرتے ہیں اور کہیں بغیر تبصرہ چھوڑ دیتے ہیں۔ دوران تفسیر ان سوالات کو حل کرتے جاتے ہیں جو نظم قرآن سے متعلق ذہن میں اٹھتے رہتے ہیں۔ آیات کے باہمی تناقض سے جو مشکل پیدا ہوتی ہے اسے حل کرتے ہیں، اس نوعیت کی ساری جگہوں اور سارے مقامات پر شیخ طوسی کا اپنا خاص رنگ اور خاص انداز ہے پسند ملاحظہ ہوں۔

ہم دیکھتے ہیں کہ شیخ طوسی قرآن کی کسی بھی آیت کی تمام ممکن قرائتیں بیان کر دیتے ہیں ان میں وہ قرائتیں بھی ہوتی ہیں جن کا ائمہ فن کی نگاہوں میں کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ پھر آخر میں اپنی دلیل رائے دیتے ہیں

اس میں شک نہیں کہ شیخ طوسی نے ہمارے سامنے زبان و ادب کی جو بحثیں رکھی ہیں وہ ایک گرانمایہ علمی گنجینہ ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زبان و ادب میں ان کا مقام کسی صورت میں ان کے فقہی، مذہبی، تاریخی اور فلسفیانہ مقام سے کم نہیں ہے۔

شیخ طوسی آیات کے ذیل میں فقہی مسائل اور روایات بھی بیان کرتے جاتے ہیں۔ ایسے مدقعوں پر پہلے ذہب نقیبہ کی رائیں عقلی اور نقلی دلائل کے ساتھ نقل کرتے ہیں اور آخر میں اپنی رائے دیتے ہیں اور اس کے دلائل پیش کرتے ہیں،

شیخ طوسی مسائل کلامیہ سے بھی تفصیل و تشریح کے ساتھ بحث کرتے ہیں اور اہتمام

یہ کرتے ہیں کہ فرقہ امامیہ کے اصولوں سے آیتوں کو تطبیق دیں۔ وہ جب کسی کلامی مسئلے کو زیر بحث لاتے ہیں تو اپنی تمام صلاحیتوں کو اس جانب مبذول کر دیتے ہیں۔ تفسیر کی پہلی جلد میں جن لوگوں کی آراء کو رد کیا ہے ان کی گنتی ۸۵ تک پہنچتی ہے، منجملہ ان کے ان لوگوں کا رد بھی ہے جو لفظ "رحمن" کو عربی لفظ نہیں مانتے، مرجعہ کا رد کرتے ہوئے ان کے اس قول کو موضوع بتاتے ہیں "کیس للہ علی الکافر نعمہ" نیز معتزلہ، یہود و نصاریٰ کے مشہور و معروف عقیدوں کی بھرپور تردید ہے۔ اسی طرح انھوں نے سدری، طبری، بلخی اور مانی کا رد کیا ہے، احقاق حق و البطل باطل کی یہی روح پہلی جلد سے شروع ہو کر آخر تک قائم رہتی ہے۔

شیخ طوسی کی ایک عادت یہ بھی ہے کہ کسی مسئلہ پر کلام کرتے ہوئے اپنی کسی کتاب کا حوالہ دے کر گزر جاتے ہیں جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس موضوع سے متعلق تمام بحثیں محولہ کتاب میں موجود ہیں۔ چنانچہ جب ان کے پاس شفاعت اور امامت کے بارے میں سوال آئے تو اسی طرح انھیں جواب دیا۔

قرآن کریم میں بعض ایسے مقامات ہیں جن کی شرح میں بہت اختلاف رائے ہے اور وہ مقامات مشکل ترین مقامات میں شمار ہوتے ہیں۔ ان میں ایک لفظ نسخ ہے۔ "ما ننسخ من آیتہ او ننسخہا" میں کہ نسخ کا مفہوم کیا ہے۔ ۲۔ متشابہات اور ان کا مفہوم۔ ۳۔ حروف مقطعات آیا مستقل آیات ہیں یا نہیں اور ان کا مطلب کیا ہے؟ اور خدا کی ان سے کیا مراد ہے؟ ۴۔ اسراء کی حقیقت کیا ہے؟ روحانی ہے یا جسمانی؟ ایسی اور بھی چیزیں ہیں جو قرآنیات کے مشکل ترین مقامات سمجھی جاتی ہیں جن کی تعداد کم نہیں ہے۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ شیخ طوسی یہ مشکل آسانی سے حل کرتے چلے جاتے ہیں۔

شیخ طوسی اپنی تفسیر میں کعب احبار، وہب بن مفید، ابن جریر اور سدری وغیرہ کے حوالے سے اسرائیلیات کی بھی روایت کرتے ہیں۔ یہاں دیکھنا ہے کہ دراصل اسرائیلیات کی حیثیت کیا ہے؟

مبصرین اسرائیلی روایات کے تین درجے قائم کرتے ہیں۔ اسرائیلیات کا ایک درجہ

تو وہ ہے جس کی صحت قرآن سے ثابت ہو اس بنا پر تسلیم کی جائے۔ دوسرے درجے کی وہ اسرائیلیات ہیں جن کی تکذیب ہمارا ذخیرہ علم کرتا ہے اور تیسرا درجہ اسرائیلیات کا وہ ہے جس کے بارے میں شکوت بہتر ہے۔ وہ نہ تو پہلے درجے میں آتی ہے کہ بے چون و چرا تسلیم کر لیا جائے اور نہ دوسرے درجے میں آتی ہے کہ اس کا انکار کر دیا جائے۔ ہم نہ اس کی تصدیق کر سکتے اور نہ تکذیب۔ اس تیسرے درجے والی اسرائیلی روایات کی حکایت جائز ہے۔ اس قسم کی جگہوں میں شیخ طوسی کا معمول یہ رہا ہے کہ اسرائیلی روایت بے کم و کاست نقل کر دیتے ہیں پھر اتنے حصے کا اثبات کرتے ہیں جتنا ان کی نظر میں ثابت ہوتا ہے مثلاً آدم علیہ السلام کے دنیا میں اترنے کے سلسلے سے قرآن کہتا ہے "فاسر لهما الشیطان خفا فاحرهما" اس کی تفسیر میں شیخ طوسی کئی طرح کے اقوال نقل کرتے ہیں کہ آدم و حوا جنت سے کس طرح نکلے ہیں۔ اسی سلسلے میں سعید بن مسیب سے نقل کرتے ہیں کہ وہ قسمیں کھا کھا کے کہتے تھے کہ یہ دنیا آدم نے عالم ہوش میں شجر ممنوعہ کو نہیں چکھا بلکہ حضرت حوا نے انھیں شراب پلا کر بدست کر ڈالا پھر درخت کے پاس لے گئیں جہاں حضرت آدم نے شجر ممنوعہ کو چکھا۔ سعید ابن مسیب کی یہ روایت نقل کرنے کے بعد کہتے ہیں یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ شراب ساری شریعتوں میں حرام تھی اس لیے چکھنے پکھانے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

اسی طرح سورہ بقرہ میں ہاروت و ماروت کے قصے کی بہت سی اسرائیلی روایتیں نقل کرنے کے بعد انہما راے کرتے ہیں کہ وہ روایتیں جن سے دونوں فرشتوں کا خطا کا راز اور گنہگار ہونا معلوم ہوتا ہے وہ اخبار احاد میں عصمت ملائکہ کا عقیدہ اس کی تردید کرتا ہے۔ چنانچہ جو عصمت ملائکہ کا عقیدہ رکھتے ہیں وہ اس کی صحت کے قائل نہیں ہو سکتے اور جو صحت روایت کا بھروسہ کریگا اس کے نزدیک عصمت ملائکہ مجروح ہوتی ہے اور ہماری بات کا خلاصہ یہ ہے کہ دونوں فرشتے اگر رسول تھے تو ان سے ارتکاب معصیت کا تصور ہی محال ہے اور اگر رسول نہ تھے تو ان کا ارتکاب معصیت کا امکان جائز ہے۔

بہر حال ہم شیخ طوسی کی تفسیر کے بارے میں اس سے زیادہ کیا کہہ سکتے ہیں جو کچھ ابو محمد عبد اللہ بن احمد الفرقانی نے اپنی تاریخ میں لکھا ہے اور جسے محمد حسین الذہبی نے

اپنی کتاب التفسیر والمفسرون میں نقل کیا ہے کہ ابن جریر طبری کے بارے میں داؤدی نے کہا۔

”بیشک محمد بن جریر طبری نے فن تفسیر میں جودت پیدا کی۔ انھوں نے ”محکمات“

”ناسخ و منسوخ“ و مشکلات و غرائب و معانی کی وضاحت کی اور مفسرین کے تفسیری اختلافات صحیح قرأت، اخبار و قصص، قیامت کا بیان کیا۔ نیز قرآن کی ایک ایک حکمت اور ایک ایک آیت کی مکمل تشریح کی۔ پس اگر کوئی عالم یہ دعویٰ کرتا ہے کہ تفسیر ابن جریر طبری سے وہ دس کتابیں لکھ سکتا ہے اور ہر کتاب ایک خاص موضوع کی معلومات سے متعلق ہوگی تو یہ دعویٰ بجا ہوگا“ شیخ طوسی کو خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ گروہ ”امامیہ“ کے سرخیل تھے۔ اس لیے ان کی ساری کوششیں اپنے فرقے کے بنیادی عقائد کے اثبات میں صرف ہوئیں۔ ان عقائد کی انھوں نے عقلی و نقلی دلائل سے حمایت کی مگر تفسیر قرآن میں اس سے گریز کیا کہ ان کی تفسیر کسی خاص طبقہ خیال کے لیے ہو اور اس میں فرقہ وارانہ عصبیت کی جھلکیاں پائی جائیں۔ نتیجہً ان کی تفسیر علمی حقائق اور دینی معارف کا خزانہ قرار پائی اور شخص کے لیے اس کے دروازے کھلے ہیں کہ فہم قرآن میں اس سے بھرپور استفادہ کرے۔ خواہ کسی بھی مکتب فکر سے وابستگی رکھتا ہو۔

ان ساری فنی خصوصیات اور علمی وقار کے باوجود شیخ طوسی کی تفسیر میں بعض ایسی بھی باتیں آگئی ہیں جن سے ہمارا خیال ہونا مشکل ہے۔ مثلاً ”لا یتخذ المؤمنون الکفارین اولیاء من دون المؤمنین“ کی تفسیر میں کہتے ہیں کہ آیت کا مطالبہ ہے کہ کفار کے ساتھ شدت و رکھائی کا برتاؤ کیا جائے نہ کہ نرمی و ہمدردی کا۔ جیسا کہ بعض ایک دو آیتوں میں اس کے خلاف آتا ہے۔ شیخ کی اس رائے کے سلسلے میں ہمارا کہنا یہ ہے کہ ان جیسی آیتوں میں حکم نہ تو عام ہے اور نہ مطلق ہے بلکہ اس میں مختلف حالات و مسائل کی طرف اشارہ ہے جو تہذیبوں کو پیش آتے رہتے ہیں، کبھی حالت امن ہوتی ہے تو کبھی حالت جنگ ہوتی ہے اور ان دونوں طرح کی حالتوں کے لیے کچھ مخصوص قوانین ہوتے ہیں۔ سورہ مومنہ کی آیت حالت جنگ سے متعلق ہے۔ ”یا ایہا الذین لاتتخذواعدوی وعدہکم اولیاء تلقون

اليهم بالمودة وقد كفر و ابا جاءكم من الحق يخرجون الرسول و اياكم ان تؤمنوا بالله
 ربكم ۝ ۱۰ ۝ دوسری ایک آیت بھی اسی سورۃ کی دیکھیے۔ "انما ينهاكم الله عن الذين قاتلواكم
 في الدين و اخر جوكم من دياركم"

یہ تو تھیں جنگ و بد امنی کے مواقع کی آیتیں ۱۰ اب دیکھیں وہ آیتیں جو امن و صلح کے
 موقع کی ہیں وہ بھی اسی سورۃ فتح کی آیت ہے اور اوپر کی دوسری آیت کے ساتھ ہی ہے
 "لا ينهاكم الله عن الذين ه ا يقا نلوكم في الدين و لم يخرجوكم من دياركم ان بترو
 هم و تقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين" آپ نے دیکھا اس آیت میں غیر مسلموں
 کے ساتھ انساں و نیکی کا حکم دیا گیا ہے۔ جبکہ پہلی دونوں آیتوں میں نفرت و غصے کی تلقین
 ملتی ہے پس دونوں طرح کی آیتوں کو ملا کر مطالعہ کرنے سے بات واضح ہو جاتی ہے کہ
 ایں جنگ و جدال میں مورچہ بٹھانا ہے اور غام حالات میں حل کر رہنا ہے۔

حضرات ! ان چند معروضات کے ساتھ میں اس مبارک موقع پر شیخ طوسی کی ان
 تحقیقی نگہ و نشوں کو جو انھوں نے علوم اسلامی کی خدمت میں انجام دیں، سراہتا ہوں اور ان
 کی خدمت میں خراج عقیدت پیش کرتا ہوں۔

کمال محمد نامق

(۱۸۴۰ — ۱۸۸۸ء)

(۲)

پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی

نامق کمال کے سیاسی نظریات کا سرچشمہ بڑی حد تک منڈکیو اور روسو کے افکار تھے، حکومت کی عملی صورت کیا ہو۔ اس مسئلے کو حل کرنے کے لیے وہ پیرس اور لندن کی پارلیمنٹوں کی طرف دیکھتے تھے۔ آزادی کے گیت اور حریت کے نغمے انہوں نے اسی طرح گائے جیسے روسو نے۔ اگر مذہب سے قطع نظر کر کے دیکھا جائے تو مساوات انسانی کا نظریہ مشرق میں ایک نئی چیز تھی۔ بلاشبہ اسلام نے یہ تعلیم دی تھی کہ سب انسان بحیثیت انسان کے برابر ہیں اور صدر اول میں اس پر عمل بھی ہوا لیکن رفتہ رفتہ علمی طور پر مسلمان بھی اونچ نیچ کے پھیر میں پڑ گئے تھے، انیسویں صدی کی دنیا سے اسلام میں غالباً سب سے پہلے نامق نے اس اسلامی اصول کو جذبات و احساسات کی پوری شدت سے پیش کیا اور اپنے عقیدہ مساوات کو ”قصیدہ حریت“ میں جو ان کا شاہ کار سمجھا جاتا ہے بڑی متانت سے مگر اسی کے ساتھ ساتھ بڑے پرجوش انداز میں قلمبند کیا۔ اس قصیدے کا خلاصہ درج ذیل ہے :

”یہ دیکھ کر زمانے کی ریش حق اور ایمان سے منحرف ہو گئی ہے ہم نے عزت و عظمت کے ساتھ

منصب حکومت سے ہاتھ اٹھایا۔ وہ انسان جو انسانیت کے لقب کا مستحق ہے کبھی خلق خدا کی خدمت سے نہیں تھکتا۔ وہ ہمیشہ ستم کشوں اور غلامیوں کی دستگیری کرتا ہے۔ ظالموں کا حامی وہی ہوتا ہے جس کا دل و دماغ شقاوت سے معمور ہو۔ کتوں کو اسی میں مزد آتا ہے کہ خونخوار شکاری کے آگے آگے دوڑیں۔ میرے لیے یہی کافی ہے کہ لوگ کہیں، یہ وہ شخص ہے جو اپنے مقصد کی خاطر تکلیف اٹھانے کو وزیر کے منصب بلکہ وزیر اعظم کے مرتبے سے زیادہ عزت اور مسرت کا باعث سمجھتا ہے۔

”پھانسی کی اسی جو موت کا اڑدھما ہے“ اس زندگی سے بدرجہا بہتر ہے جس میں انسان کو غلامی کا طوق گلے میں ڈالنا پڑے۔ آزادی کا میدان خواہ جہنم کا طبقہ کیوں نہ ہو انسان اسے چھوڑنا گوارا نہ کرے گا۔ تقدیر کے پاس ظلم و جور کے جتنے ہتھیار ہیں وہ لے کر آجائے اور پھر پر حملہ کرے۔ اگر میں خدمت کی راہ اور جنگ کے میدان سے ہٹ جاؤں تو مجھ سے بڑھ کر بزدل دنیا میں کوئی نہ ہوگا۔ آہ، اسے آزادی، تہذیب میں کیا جادو ہے کہ ہم نے سب ذخیروں کو توڑ پھینکا مگر تیری غلامی کا طوق خوشی سے گلے میں ڈال لیا۔“

اس معاملے میں دو رائیں نہیں ہو سکتیں کہ ترکوں کے سامنے نامق نے سب سے پہلے اُس نظریے کو وضاحت کے ساتھ پیش کیا جو لبرل ازم اور دستوریت کی اساس ہے۔ عہدِ وسطیٰ سے نکل کر عہدِ جدید میں داخل ہونے کی جو کوششیں ہو رہی تھیں اور ان کی وجہ سے ذہنی انجمنوں اور جمہور تصورات کا جو دھند لکا چھایا ہوا تھا، اس میں نامق کمال نے ترک انشوروں کو راستہ دکھایا، لیکن یہاں اس بات کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ یہ ساری کوششیں ترکی پر مغربی ذہن کے اثر کا منظر بھی تھیں۔ یہاں تک ہمیں معلوم ہے فطری حقوق کے نظریے کی اسلام کے فلسفیانہ اور قانونی نظام میں کوئی جگہ نہیں۔ نامق کا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے اس نظریے کو سمجھا اور عوام کے اقتدارِ اعلیٰ کے اصول کو عام کرنے کی عملی جدوجہد کی۔ وہ بحثِ خفیہ سے کئے ملان تھے اور غور و فکر کے بعد اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ دستوری حکومت اور شریعت میں کوئی تضاد نہیں۔ ان کے نزدیک یہ بات بھی بالکل واضح تھی کہ دستوری حکومت کا

۱۔ خالدہ ادیب خانہ، ترکی میں مغرب و مشرق کی کشمکش، صفحات ۱۴۹-۱۸۰

مطلب یہ نہیں کہ قدیم اسلامی طرز حکومت کو خواہ اس کی کوئی شکل ہو، از سر نو زندہ کیا جائے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ مغربی اقوام نے جن سیاسی اداروں کو قائم کیا ہے ان میں سے وہ ادارے لے لیے جائیں جن سے ایک اچھی قسم کی دستوری حکومت اور آزاد سماج بنانے میں مدد مل سکتی ہے۔

نامت نے عمر بھر تنظیمات کے حامی رہناؤں پر تنقید کی اور کہتے رہے کہ یہ لوگ صالح اسلامی روایات کی حفاظت نہ کر سکے اور ان روایات کو یہ موقع نہیں ملا کہ جن اداروں کو یورپ سے مستعار لیا جائے ان کو اپنے رنگ میں رنگ لیں۔ نامت جانتے تھے کہ سیکڑوں برس پہلے مسلم فلاسفہ اور متکلمین نے ارسطو کے فلسفے اور قرآنی دینیات دونوں کی نئی تشریحات اور تعبیریں کی تھیں، بالکل اس انداز میں انھوں نے انسان کے فطری حقوق کے نظریے کو جسے انھوں نے مونٹسکیو سے لیا تھا اور جس کی کتاب

Esprit des Lois

کا ترجمہ انھوں نے ۱۹۶۴ء میں شائع کرنا شروع کیا تھا، ایک دوسرے زاویے سے دیکھا۔ قانونی طور پر جائز اور مستند ہونے کے لیے یہی کافی نہیں ہے کہ سیاسی اقتدار اعلیٰ کی بنیاد عوام کی مرضی ہو بلکہ ہونا یہ چاہیے کہ اس سے حقوق انسانی کا تحفظ اور قیام عدل عمل میں آئے۔ اگر یہ صحیح ہے کہ حکومت قائم ہی اس غرض سے ہوتی ہے کہ افراد کے حقوق کی ایک حد متعین کر دی جائے تاکہ وہ ایک دوسرے کی دستبرد سے محفوظ رہیں، تو پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان حدود کا تعین کس طرح کیا جائے، ظاہر ہے کہ اسے افراد کی مرضی پر نہیں چھوڑا جاسکتا، اس لیے کہ سب کسی ایک بات پر متفق نہیں ہو سکتے، مزید برآں، بہت سے تو ایسے ہوں گے جو اپنے مطلق حقوق فطری پر کسی قسم کی کوئی پابندی گوارا نہیں کریں گے، نتیجہ یہ ہوگا کہ یا تو نزاج کی حالت پیدا ہو جائے یا پھر اکثریت اپنا فیصلہ اقلیت پر تھوپ دے اور یہ دونوں صورتیں قابل قبول نہیں۔ اس لیے عوام کے اقتدار اعلیٰ سے الگ کوئی ایسی اقتدار ہونی چاہئیں جن کی بنا پر یہ حدیں متعین ہوں۔ نامت کے خیال میں یہ اقتدار خیر و حسن ہیں جنھیں خدا نے اس عالم فطرت میں پیدا کیا ہے۔ جس حد تک انسان کے عمل خیر مطلق اور حسن سے ہم آہنگ ہوں گے، اسی کے مطابق اس کے حقوق کا تعین ہوگا۔ فرد کی آزادی اور حقوق پر حکومت

محض اُن قوانین کے ذریعے جو خیر مطلق کے تابع ہیں، پابندیاں عائد کر سکتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اکثریت محض محافظہ عدل ہے، اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ معیار عدل اور معیار افادیت اکثریت کی پسند و ناپسند پر منحصر ہے۔ ایک غیر منصفانہ عمل غیر منصفانہ وغیرہ قانونی ہی رہے گا، خواہ پوری آبادی اس کے لیے رضامند ہو۔ ظلم ظلم ہی ہے، اکثریت کی رضا یا عدم رضا اس کی ماہیت پر کوئی اثر نہیں ڈال سکتی!

سوال یہ ہے کہ کس معیار سے یہ دیکھا جائے گا کہ حکومت کے قانون و احکام خیر مطلق اور صداقت مطلق سے ہم آہنگ ہیں؟ زمان و مکان کے عرصہ گاہ تغیر میں قانون بدلتے رہتے ہیں اور بنیاد پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کی حیثیت اضافی ہے، لیکن کیا ان کے پیچھے کوئی نظم و ضبط یا کوئی اصول جو کسی غیر مری قوت کا فعل ہے، کارفرما نہیں ہے؟ حق اور انصاف کا چتر ان انسانوں کے ارادے (ارادہ عامہ) نہیں ہو سکتے، بلکہ اس کا منبع و مخزج وہ ابدی اصول ہے جسے ہم کائنات کے اسرار و رموز میں تلاش کرتے رہتے ہیں۔ قوانین وہ ضروری تلازمات و تعلقات ہیں جن کی تخلیق ذات انسانی میں ہوتی ہے، لیکن یہ تخلیق خیر مطلق سے پورا مطابق رکھتی ہے۔ قانون ساز باعث یا افراد کا کام یہ ہے کہ وہ خیر مطلق کے تصور کے پس منظر میں ان تلازمات و تعلقات کو سمجھیں اور بیان کریں۔ اس طرح اپنے جواز اور اثبات کے لیے سیاسی اقتدار اعلیٰ کو درشرطیں پوری کرنی چاہئیں (۱) اس کی بنیاد عوام کی مرضی پر ہونی چاہیے اور (۲) اس کا عمل اُس قانون کے مطابق ہونا چاہیے جو خیر مطلق کے تصور سے اخذ کیا گیا ہو۔ اسلام میں معروف و منکر شریعت نے طے کر دیے ہیں جو خیر مطلق اور سچائی کے آخری و عالی ترین معیار کا منظر ہے۔

۱۔ نیازی برکس "The Development of Secularism in Turkey" نیکسگل یونیورسٹی پریس (انارلی) ۱۹۸۰ء صفحات ۲۱۱-۲۱۲۔ خود نیازی برکس نے نامق کمال کے مضامین کے مجبوسے مقالات میاکی وادی سے یہ خیالات اندکیے ہیں۔

۲۔ نیازی برکس، ایضاً، سفر ۲۱۲۔ نامق کمال کے ان خیالات کی تفصیل ان کے دو مضامین

"Bazi Mulahazat-i-Develet ve "Hukuk-u-Umumiye" اور

"Millet" میں ملتی ہے۔ (نیازی برکس)

نامق نے حقوق انسانی کے جس نظریے کو تسلیم کیا، کیا اس کا منطقی تقاضا یہ نہیں تھا کہ ترکی میں سلطنت کے بجائے ریپبلکن طرز کی حکومت ہو؟ نامق کے سامنے بھی یہ سوال ابھرا اور انہوں نے کہا کہ اسلام ریپبلکن طرز کی حکومت کا مخالف نہیں ہے۔ یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ شریعت کے مطابق ہی 'بیعت' کے ذریعے آل عثمان کو حکومت کرنے کا حق منتقل کیا گیا تھا۔ اس طرح دستوری حکومت یا مشاورت سے قائم کی ہوئی ریپبلکن حکومت مسلمانوں کے لیے ایسی بدعت نہیں جو برسی ہو۔ اگر کچھ لوگ اسے بدعت سمجھتے ہیں تو یہ بدعت حسنہ ہے بدعت سیئہ نہیں۔ 'اجماع امت' وہ اصول ہے جو شریعت کا جزو ہے، اس لیے امت کے فیصلے بدعت نہیں قرار دیے جاسکتے۔

نامق اجتہاد کے مبلغ تھے، ان کے خیال میں شریعت کے احکام میں اتنی پچک ہے کہ حالات کے تقاضوں کے مطابق ان میں ضروری تبدیلیاں کی جاسکتی ہیں۔ "ہمیں حکم دیا گیا ہے کہ علم و ترقی کے ثمرات دنیا میں جہاں کہیں بھی ہوں، ان سے فائدہ اٹھائیں۔ اس لیے نہ تو اس کی ضرورت ہے کہ ہم ماضی کی طرف دیکھیں اور نہ اس کی کہ اپنے حال پر قانع ہو کر بیٹھ رہیں" یہ ممکن نہیں کہ عثمانیوں کے روایتی طریقہ کار 'نظارت' اور 'مشورت' کو دوبارہ زندہ کیا جائے۔ مغرب میں دستوری نظام حکومت پر عرصے سے عمل ہو رہا ہے اور وہاں کے دستوری ادارے مختلف آزمائشوں سے گزر چکے ہیں۔ اس لیے اس کی ضرورت نہیں کہ کسی نئے آئینی نظام کی ایجاد میں وقت ضائع کیا جائے۔ نامق نے برطانوی، فرانسیسی اور امریکی نظام ہائے حکومت میں فرانسیسی نظام کو ترکی کے لیے موزوں سمجھا اور اس بات پر زور دیا کہ تقسیم اختیارات کے نظریے کو اپنانا اور اس پر عمل کرنا بہت ضروری ہے۔ اس طرح اپنے سیاسی نظریات کے محاذ سے وہ تنظیماتی دستوریت پسندوں سے بہت آگے تھے۔

شروع میں نامق کمال میں انتہا پسندی تھی، لیکن رفتہ رفتہ اور خاص طور سے اس وقت سے جب انھیں اسلام کی ممانعت اور شریعت اور تقاضاے وقت میں تطابق کے لیے غور

۱۔ مقالات سیاسی زادہ (بحوالہ نیازی برکس، ایضاً، ص ۲۱۳)

۲۔ نیازی برکس، ایضاً، ص ۲۱۴۔

کرنا اور لکھنا پڑا انھوں نے انقلاب کے بجائے اصلاح کو اپنی توجہ کا مرکز بنایا۔ ترقی و تہذیب سے متعلق ان کے خیالات میں کچھ تبدیلی ہوئی۔ یہاں تک کہ انھوں نے اسلامی نیشلزم کا تصور پیش کیا۔ بعد میں انھیں موضوعات پر نامتق کی تحریروں نے آنے والی نسلوں کو بہت زیادہ متاثر کیا۔ یورپین تہذیب کے کارناموں نے نامتق کو مسحور کر دیا تھا، اس تہذیب کے مظاہر انھوں نے پیرس، لندن اور ویانا میں اپنی آنکھوں سے دیکھے تھے، لیکن مسلمانوں کی پستی و پسماندگی کی ذمہ داری ان کے نزدیک اسلام پر نہیں بلکہ خود مسلمانوں پر تھی اور اس بات پر کہ طوفان مغرب نے مشرق کے ممالک کو تباہ کر رکھا تھا، اسلامی ملکوں کو عہد جدید کے تقاضوں کے مطابق اپنے آپ کو ڈھالنا تھا مگر اس طرح نہیں کہ مغرب کی اندھی اور غلامانہ تقلید میں اپنے قوانین، عقائد اور روایات کو خیر باد کہہ دیں۔^۱

تین سال یورپ میں جلا وطنی کی زندگی گزار کر نامتق کمال جب ۱۸۷۰ء میں وطنِ افسس لوٹے تو انھوں نے ترقی اور مغربی تہذیب کو اپنی بحث کا موضوع بنایا۔ انھوں نے یورپ کی ترقی اور یورپ میں ایک نئی تہذیب کے وجود کا سبب جدید ٹیکنولوجی کی ترقیوں کو قرار دیا اور ترکوں پر سائنس اور ٹیکنولوجی کی اہمیت کو واضح کیا۔ انھوں نے کچھ اس انداز سے یورپین تہذیب کے گن گائے کہ ترک دانشوروں کے دل میں مغرب کی برتری کا احساس جاگزیں ہو گیا۔ اس سلسلے میں نامتق دو باتیں بار بار کہتے تھے: (۱) مشرق کی خصوصیت یہ ہے کہ تہذیب پرستی، تنظیمیت نے قدم جمالیے ہیں، اس کے برخلاف مغرب میں ترقی اور آزادی کے تصور استقامت، بیابان ہیں، نتیجہ یہ ہے کہ مغربی ملکوں نے زندگی کے ہر میدان میں کارہائے نمایاں انجام دیے ہیں اور (۲) اگر ترکی اور اسلام کو اس دنیا میں باقی رہنا ہے تو آزادی اور ترقی کے تصورات کو مستحکم کر کے طوطا پر اپنا لینا چاہیے۔ یہی دورِ استے ہے جس پر چل کر ایشیا اور افریقہ کی قومیں ترقی کر سکتی ہیں، بعد میں مسلمان قوموں کی ایک دولت مشترکہ قائم کی جاسکتی ہے، اس کے ذریعے یورپ کے سیاسی اقتدار کو روکا اور ختم کیا جاسکتا ہے۔

۱۔ ڈانٹر کے مشہور مسندتِ دنیا نے اپنے ایک مضمون میں غلط خیال پیش کیا تھا کہ اسلام تعلیم اور سائنس کا مخالف ہو۔ نامتق نے دنیاں کا جواب کھاتھا۔ نامتق کا یہ مضمون "Renan Midafa" anamesi کے عنوان سے شائع ہوا۔

۲۔ برنارڈ لیون 'The Emergence of Modern Turkey' آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، ۱۹۶۱ء ص ۱۳۹۔

اور ماضی کی طرح آج بھی اپنی عصری تہذیب پر قابو حاصل کر کے مسلمان اپنی گزری ہوئی عظمت کو دوبارہ واپس لاسکتے ہیں۔

کمال مغرب کی اندھی تقلید کے قائل نہیں تھے، وہ نقالی کے مخالف تھے اسی لیے وہ ترکی کے قدامت پسندوں کے بھی مخالف تھے۔ ان کے نزدیک روایتی طرز کے قدامت پسندوں اور غیر مشروط تقلید کے حامی مغرب پرستوں کے درمیان جو چوڑی خلیج حائل ہو گئی تھی اور بورژوازم اور پوڑی ہوتی جا رہی تھی، وہ ترکی کی ترقی کی راہ کا روڈ راہن گئی تھی، اس طرح ترک قوم کا دانشور طبقہ دو گروہوں — قدیم اور جدید — میں بٹ گیا تھا اور یہ دونوں گروہ ذہنی طور پر ایک دوسرے سے نا آشنا اور علی طور پر ایک دوسرے کے سخت مخالف بن گئے تھے۔ اس صورت حال نے نامق کمال کو ترک تہذیب کا ایک جائزہ لینے پر اکسایا اور انھوں نے اس کے ان عناصر کی تلاش شروع کر دی جو ترقی کے لیے رکاوٹ تھے اسی طرح انھوں نے مغربی تہذیب کے اُن پہلوؤں کی نشاندہی بھی کی جنہیں اپنانے کی ضرورت نہیں۔ نامق نے ترکوں اور ان کے ناقدوں کے ذہن سے یہ بات نکالنے کی پوری کوشش کی کہ ان کی ترقی کی راہ کی سب سے بڑی رکاوٹ ان کا مذہب ہے۔ انھوں نے کہا کہ اس کی حقیقت ایک افسانے کے سوا اور کچھ نہیں جسے مغرب کے اسلام دشمن مصنفوں اور ترکی کے نقال مغرب پرستوں نے بڑی ہوشیاری سے مسلمانوں میں پھیلایا ہے اُن کے خیال میں ترکی اور دوسرے مسلم ممالک میں یورپین طاقتوں کے معاشی اور سیاسی مصالح اصلاح اور بیداری کی راہ میں حائل تھے۔ تنظیمات کے لیڈروں پر اُن کی سب سے بڑی تنقید یہ تھی کہ وہ یورپ کی معاشی طاقت اور اس کے تقاضوں اور اس کی سیاسی ریشہ دوانیوں کا اس طرح مقابلہ نہیں کرتے جیسا کہ چاہیے۔ وہ غالباً پہلے دانشور ترک تھے جنھوں نے مغرب کے معاشی نظام اور اس کے نتائج کا اندازہ لگانے کی کوشش کی۔ ترکی کی اُس وقت کی معاشی، مالی، انتظامی اور تعلیمی صورت حال میں جو خرابیاں اور کمزوریاں تھیں ان کو بھی دیکھنا پڑا۔ وہ بیان کیا اور کہا کہ جب حالات یہ ہیں تو معاشی و سیاسی نظام میں کسی بنیادی تبدیلی کے بغیر ترک قوم کس طرح یورپ کی سرمایہ دار طاقتوں سے اپنے

آپ کو محفوظ رکھ سکتی ہے۔

نامت سے پہلے بھی بعض روشن خیال ترکوں کے یہاں یہ سلسلہ بڑی اہمیت اختیار کر چکا تھا کہ مغربی تہذیب کے کن عناصر کو قبول کیا جائے اور کن کو رد کر دیا جائے۔ انھوں نے بھی اس سلسلہ پر توجہ دی اور ان حدود کو متعین کرنا چاہا جن کے اندر رہ کر اصلاح و تہجد کا کام ہو سکتا ہے۔ وہ چاہتے تھے کہ مغربی تہذیب کی جو چیزیں بہتہ اور نافع ہیں انھیں بغیر کسی تہجک کے لے لینا چاہیے۔ لیکن تہذیب سے نامت کی مراد 'مدنیت' تھی (اسی لفظ کو انھوں نے استعمال کیا ہے) اور اس سلسلے میں وہ صنعت، ٹیکنولوجی، معاشی دروست پریس اور تعلیم کا ذکر کرتے تھے۔ ان کے نزدیک مغربی سولیزیشن کے یہی پہلو اچھے تھے اور انھیں کو اپنانا چاہیے۔ لیکن انھوں نے یہ محسوس نہیں کیا کہ اس سولیزیشن کے عقلی، علمی، صنعتی اور مادی پہلوؤں کا جن کے وہ قدرداں تھے، ایک کچرل پس منظر بھی تھا۔ یورپ میں نشاۃ ثانیہ اور مذہبی اصلاح کی تحریکات کے بعد جو انقلابات آئے اور معاشرے میں جو بنیادی تبدیلیاں رونما ہوئیں ان کی وجہ سے وہاں انسان کا طرز فکر کائنات اور اس کے اسرار و رموز کے بارے میں یہ بدل گیا تھا۔ انیسویں صدی میں یورپ نے اس نیا رنگ بچانے پر ترقی کی اس کے پیچھے سولہویں، سترھویں اور اٹھارویں صدی کی یاسی، معاشرتی، مذہبی اور ثقافتی تبدیلیوں کی تاریخ تھی۔ کسی تہذیبی خلا میں یورپ کی ان صدیوں کی صنعتی، سائنسی اور ٹیکنیکل ترقی وجود میں نہیں آئی تھی۔ افسوس، نامت کمال سے ہی اپنے سہارے، دوسرے رومانیت پسندوں کی طرح ٹھوکر کھائی اور یہ سمجھنے سے قاصر رہا کہ یورپ کی تمدنی ترقی کے لیے جس ذہنی و علمی فضا کی ضرورت ہے وہ ترکی میں مفقود ہے۔ ترکوں کی صدیوں کی تاریخ میں اس کا پتہ نہیں چلتا کہ کبھی معاشرہ اور سیاسی ڈھانچے کو بدلنے کے لیے کوئی اقدام کیا گیا ہو۔

تفصیلات کے پرچوش حامیوں نے فرانس کے نظام قانون کی بہت سی دفعت کو اپنا لیا تھا اور اس طرح انیسویں صدی کے وسط تک یہ صورت ہو گئی تھی کہ ترکی کے نظام قانون کا ایک بڑا حصہ (جس میں وہ قوانین بھی شامل تھے جو سلطانین عثمانی نے وقتاً فوقتاً نافذ کیے تھے)

حب وطن کے رومانی نظریے نے بڑھ کر کمال کے یہاں اسلامی قومیت اور اسلام پسند
 دستوریت کی شکل اختیار کر لی۔ اس کے کئی اسباب تھے لیکن خاص طور سے یہ سبب تھا کہ
 یورپین اقوام کی ریشہ دوانیوں کی وجہ سے مغرب کے خلاف شدید رد عمل کی فضا پیدا ہو گئی
 تھی۔ حب وطن کا وہ جذبہ جسے نامق کمال نے سلطان کی غیر مستوری حکومت کے خلاف ابھارا
 تھا اب مغرب اور برل ازم کے خلاف استعمال ہونے لگا اور نہ صرف یہ کہ حالات پر کمال کا
 تقابلیہ نہیں رہا بلکہ وہ خود غیہ شعوری طور پر مغرب کے خلاف اس رد عمل کے سیلاب میں بہہ گیا جسے
 ۱۸۷۶-۷۷ء کے درمیان مغربی طاقتوں کی سرمایہ دارانہ مصلحتوں اور سیاسی خود غرضیوں
 نے پیدا کیا تھا۔ اس موقع پر برطانیہ کے برل لیڈر گلڈسٹن کی ان تقریروں اور سرگرمیوں کو
 یاد رکھنا چاہیے جن کا مقصد ترکوں کو صنفِ ہستی سے حرف غلط کی طرح متا دینا تھا۔ یہی وہ زمانہ
 ہے جب عیسائی ملتوں نے آزادی اور حق خود ارادیت کے لیے اپنی جدوجہد تیز کر دی اور
 یورپ کے اخباروں نے ان پر ترکوں کے مظالم کی فرضی داستانیں خوب خوب پھیلایں۔
 ستوریت کے مخالف عناصر نے تنظیمات کو اس ساری صورت حال کا ذمہ دار قرار دیا اور
 بھینسلا برٹ اور ختمہ میں اصلاح و تبدیلی کی ضرورت ہی سے انکار کر بیٹھے۔ ان حالات میں
 سلطان عبدالعزیز کو کسی آئینی انقلاب کا خطرہ نہیں رہا۔ دستوریت اور اس کے حامیوں
 سے متعلق اس کا لب و لہجہ بدل گیا اور اُس نے اپنی حکومت کے وزراء کو متنبہ کیا کہ آئینہ
 اگر اصلاحات کی جائیں تو وہ ”مسلم قوم“ کی قدیم روایات کے مطابق ہی کی جائیں۔
 خدیوۃ المسلمین کی حیثیت سے سلطان نے مسلمانوں کو یاد دلایا کہ شریعت اسلامیہ کے قوانین
 تسمی اور اہل میں۔ ان کے تقدس کو نہیں چیرا جاسکتا۔

۱۸۷۶ء کے بعد حب وطن سے متعلق نامق کے نظریے نے جو صورت اختیار کی وہ
 اسلامی قومیت کی بنیاد پر ”بین عثمان ازم“ (Pan-Ottomanism) کا نظریہ
 تھا۔ نسلی اور مذہبی اختلافات اس کی راہ میں کوئی رکاوٹ نہیں تھے۔ عربوں کے علاوہ

ایلیان بکس، ایف۔ ۲۲، بحوالہ انجیل ہارٹ، La Turquie، جلد دوم

صفحات ۱۰۰-۱۱۲

دوسری قومیتیں کچھ اس طرح ایک دوسرے سے وابستہ تھیں کہ وطن عزیز سے سب کو پیار تھا۔ جہاں تک عربوں کا تعلق ہے مذہبی بندھن اور خلافت سے وفاداری کا تعلق ایسا تھا کہ عربوں کی علاحدگی کا تصور نہیں کیا جاسکتا تھا۔ عثمانی دولت مشترکہ میں بہت سی قومیں شامل تھیں۔ ہر قومیت یا ملت کو اپنی ”ملت“ (مذہب) اور اپنی زبان کو باقی رکھنے کی آزادی تھی۔ اگر روشن خیالی سے کام لیا جائے، تمام قومیتوں (ملتوں) کے حقوق اور شہری آزادیاں محفوظ ہوں، تعلیم کے ذریعے اچھی شہریت کی تبلیغ کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ جو لوگ ترکوں سے الگ ہونا چاہتے ہیں، اس میں ان کا نقصان ہے، یورپ کی سامراجی طاقتیں انہیں کمزور پاکر سیاسی یا معاشی طور پر محکوم بنالیں گی۔ اس طرح یقین ہے کہ سب کو عثمانی سلطنت سے تلمبی تعلق پیدا ہو جائے گا اور سب قومیتیں مل کر اس کی بقاء و استحکام کے لیے جدوجہد کریں گی۔ ان سب باتوں کے علاوہ نامتو کمال نے یہ بھی کہا کہ اگر تین مقاصد یعنی اتحاد اسلام، امتزاج اقوام اور اصلاح و تہجد کے کام انجام پائیں تو ذرا خیال کیجیے کہ عثمانی دولت مشترکہ کس قدر عظیم اور طاقتور ہو جائے گی۔ افسوس آنے والے واقعات اور قوت کی رفتار نے یہ ثابت کیا کہ نامتو اپنی صداقت اور نیک نیتی کے باوجود خوابوں کی دنیا میں رہتے تھے۔ رومانیت تھوڑی دیر کے لیے انسان کو سکون و اطمینان بخشتی ہے لیکن جیسے ہی زندگی کی حقیقتوں سے اس کا تصادم ہوتا ہے، یہ نازک آئینہ چوڑچور ہو جاتا ہے۔

۱۔ نیازی برکس، ایضاً، صفحہ ۲۲۱ (بحوالہ ابن عربی، ہارٹ، La Turquie، جلد دوم، صفحات ۱۰۰-۱۰۱-۱۱۲)

کیا انسان بغیر مذہب کے رہ سکتا ہے؟

پروفیسر اس۔ آر۔ واڈیا

ہر ایک ایسے ذہن نے زندگی بسر کر رہے ہیں جس میں ہر ذہن آدمی ہر چیز کی علت معلوم کرنا اپنا حق سمجھتا ہے اور اس حق کو استعمال کرتا ہے۔ اس جب تو نے انسان کو سمندروں کی گہرائیوں اور آسمان کی بلندیوں تک پہنچا دیا۔ یہاں تک کہ حال میں اُس کے قدموں نے چاند کی سطح کو پہنچ لیا۔ لیکن زندگی کے کچھ اور بھی دائرے ہیں جہاں اُسے چون دچرا کا۔ اس آئی آسانی اور عقیدت سے نہیں ملتا۔ آدمی کیوں پیدا کیا گیا؟ موت کے بعد اُس پر کیا گزرتی ہے؟ اچھے لوگ کیوں اکثر مصیبت میں مبتلا رہتے ہیں جبکہ بھلے پھلتے پھرتے ہیں۔ یہ سوالات ہیں جن کا جواب دینے سے سائنس اب تک عاجز ہے۔ لیکن ان کا جواب مذہب نے دیا ہے۔ یہ جواب اذعانی اور عقیدت پر مبنی ہے اور عقیدت کے معنی ہیں ایسی بات کا یقین کرنا جو ثابت نہیں کی جاسکتی۔ باایں ہمہ اب تک کوئی انسانی معاشرہ مذہب کے بغیر زندہ نہیں رہ سکا۔

پچھلے یا بیچ سو سال کے دوران میں مذہب کو چار جانی دشمنوں سے نبرد آزما ہونا پڑا ہے۔

سب سے پہلے کوپرنیکی نظام شمسی کی انقلاب انگیز دریافت سے۔ اس انکشاف نے ہماری زمین کو کائنات میں اُس کے مرکزی مرتبے سے معزول کر دیا تھا اور ویدوں اور بائبل کے قدیم مذہبی علم کائنات کی ساری عمارت کو مسمار کر دیا تھا۔ لیکن ہیئت کے یہ انکشافات اخلاقیات اور مذہب کے بنیادی مسائل پر اثر انداز نہیں ہوئے اور مذہب بدستور اپنی جگہ پر قائم رہا۔ چار سو سال پہلے ڈارون نے یہ ثابت کرنے کی جسارت کر کے ذہنی دنیا میں طوفان برپا کر دیا کہ آدمی کو خدا نے نہیں پیدا کیا ہے بلکہ وہ انسان نما بندر سے ارتقا پا کر آدمی بنا ہے۔ یہ نظریہ دہریت اور لادریٹ کو مشہور دیتا ہے۔ لیکن مذہب نے اس چیلنج کا مقابلہ یہ کہہ کر کیا کہ فرض کرو آدمی موجودہ شکل میں پیدا نہیں کیا گیا تھا بلکہ اس نے ارتقا کے مدارج طے کر کے یہ صورت اختیار کی تو بھی اس کے یہ بنیادی مسائل تو اپنی جگہ قائم رہے کہ وہ کیوں پیدا کیا گیا اور مرنے کے بعد اس کا کیا حشر ہوگا۔ ان مسائل کے سلسلے میں آخر کار انسان کو مذہب ہی کا سہارا لینا پڑے گا۔

اس بیسویں صدی میں جس میں ہماری زندگی گزر رہی ہے، مذہب کو دو زبردست حملوں کا سامنا ہے۔ ایک تو فرونیڈ کا تحلیل نفسی کا نظریہ ہے جس میں مذہب کو انسانیت کا ایک مالیگیر اعصابی خلل قرار دیا گیا ہے جو دماغ پر ایک وہم کے مسلط ہو جانے سے پیدا ہو گیا دوسرا اور سب سے زیادہ شدید مذہب پر کارل مارکس کی جانب سے ہوا ہے۔ وہ آخری یہودی پیغمبر تھا اگر لادینیت کے مبلغ کو پیغمبر کہا جاسکے۔ چونکہ اسے تاریخ انسانی پر پورا عبور تھا لہذا اس کے لیے یہ ثابت کرنا چنداں دشوار نہ تھا کہ مذہب ہمیشہ انسانوں کا سب سے بڑا دشمن رہا ہے اس نے سخت نامعقول قسم کے توہمات کو سہارا دیا ہے جس میں خون کے پیاسے دیوتاؤں کی قربان گاہوں پر شیر خوار نوزائیدہ بچوں اور انسانی جانوں کی بھینٹ چڑھانا بھی شامل ہے۔ مذہب کا دعویٰ ہے کہ وہ انسانوں کو متحدہ کرتا ہے لیکن درحقیقت اُس نے انسانوں کے دلوں کو جوڑنے کی بجائے انھیں باہم مخالف مذہبی فرقوں میں تقسیم کر دیا ہے جو ایک دوسرے کو نیست و نابود کرنے پر تلے ہوئے ہیں۔ خدا کے نام پر ظالمانہ خون آشامیوں نے انسانی تاریخ کو داغدار کر دیا ہے —

کارل مارکس کا کہنا ہے کہ مذہب لوگوں کے لیے افیون کی طرح ہے وہ لوگوں کو مذہب سے دور رکھ کر انسانیت کو بچانا چاہتا ہے۔ اس خیال کو اہل نظر نے تسلیم نہیں کیا لیکن لینن اور ٹراٹسکی کو اپنی جارحانہ سیاست کے لیے ایک کارگر حربہ ہاتھ آگیا نہ ان دونوں کو اور نہ ان کے ظالم جانشین جوزف اسٹالن کو اس تضاد کا اندازہ تھا کہ انھوں نے امن و عافیت کی ایک نئی دنیا تعمیر کرنے کے لیے اپنے لاکھوں مخالفوں کا ناحق خون بہایا ہے۔

بیسچاس برس میں کمیونزم ایک عالمی قوت بن گیا ہے۔ جو یورپ اور ایشیا کے بہت بڑے حصے پر حاوی ہے۔

یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ یہ حادثے جنھوں نے دنیا کو ہلا دیا ہر ملک کے نوجوانوں میں ذہنی انقلاب کا باعث بن گئے۔ جب کارل مارکس جیسے زبردست دماغ کا انسان مذہب میں سوائے ایک عظیم سماجی فریب کے کچھ نہیں پاتا تو اگر اس سے کم تر درجے کے دماغ کے لوگ اس کی نقل کرنے لگیں تو کیا تعجب ہے۔ اسی طرح ڈاکٹر ایچ بی کارل سن نے ایک نمونہ بن جو اس نے رسالہ سوشل سائیکولوجی میں انڈرگریجویٹ طلبہ کے رجحانات پر لکھا ہے یہ بتایا ہے کہ ”مذہبی عقیدے اور ذہانت میں ۱۹ اور صفر کی نسبت پائی گئی۔ البتہ غبی طلبہ میں ایک ہلکا سا رجحان مذہبی عقیدے کا دامن مضبوطی سے تھامے رہنے کا پایا جاتا ہے۔ اس رجحان نے ہندوستان کو اپنی پلیٹ میں لیے بغیر نہیں چھوڑا۔ آنجنہانی مسٹر سیرامیا آریسبیا بختہ خیال مفکر اپنی اس رائے پر مضبوطی سے قائم ہے کہ ”بچے جب تک بچپن کے خیالات رکھتے ہیں انھیں مافوق الفطرت اشیاء پر یقین و اشن ہوتا ہے لیکن جو لوگ اپنے خیالات میں بالغ نظر ہو جاتے ہیں انھیں مذہب کی ضرورت نہیں رہتی۔“ بہت سے لوگوں کو فنر جیرالڈ کے عمر خیام کے ترجمے میں ان خشک مگر دل فریب اشعار سے بڑی تسکین ہوتی ہے۔

”میں کم سنی میں اکثر سکیم اور صوفی کی مذہبی بحثوں کی بھول بھلیاں میں سرگشتہ رہا مگر ہمیشہ نتیجہ یہی ہوا کہ گھوم پھر کر اسی دروازے پر پہنچ گیا جس سے داخل ہوا تھا“

پھر بھی مذہب ایک انتہائی پیچیدہ موضوع ہے جس سے اس قدر آسانی سے نبتنا ممکن نہیں۔

آئیے دیکھیں اہل سائنس مذہب کے اس چیلنج سے کس طرح عہدہ برآ ہوئے ہیں۔ ایک عام آدمی کو یہ توقع ہوگی کہ سائنس دان مذہب کو تسلیم نہیں کریں گے کیونکہ وہ محض ایک عقیدہ ہے اُن چیزوں پر جو ثابت نہیں کی جاسکتیں۔ مگر معاملہ اس کے برعکس ہے۔ چوٹی کے سائنس دانوں میں سے کسی نے مذہب کی مخالفت نہیں کی۔ آئنسٹائن کو جو سب سے بڑا سائنسی جینیس (نابغہ) تھا ہمیشہ یہودی پیغمبروں سے گہری عقیدت رہی۔ اُس کے عظیم سائنسی کارناموں نے اُسے موسیقی اور مذہب کی محبت سے باز نہیں رکھا۔ یہ کیوں؟ اس لیے کہ وہ کہتا تھا کہ ”سب سے حسین چیز جس کا ہم تجربہ کر سکتے ہیں، ایک سرعظیم ہے جو ہی سرچشمہ ہے تمام حقیقی آرٹ اور سائنس کا۔“ طبیعیات میں نوبل پرائز پانے والا آرتھر ایلی کیمپٹن محض مذہب کا قائل ہی نہیں تھا بلکہ اس کا زبردست حامی تھا اور اُس نے مذاہب عالم کی کانفرنس کی صدارت کی تھی۔ ایک اور سائنس دان جس نے طبیعیات میں نوبل پرائز حاصل کیا اکا کس پلانک بھی آئن اسٹائن سے اتفاق کرتا ہے کہ ”سائنس کے علوم متعارفہ کو انسانی زندگی پر منطبق کرنے کا آج کل فیشن ہو گیا ہے یہ نہ صرف سراسر غلط ہے بلکہ ایک حد تک قابلِ ملامت ہے“ وہ صاف صاف کہتا ہے ”سائنس معنہ قدرت کو حل نہیں کر سکتی۔ یہ اس لیے کہ دراصل ہم خود قدرت کے کارخانے کا ایک پرزہ ہیں اور اس طرح اس معے کا ایک جز ہیں جسے ہم حل کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔“ ڈاکٹر جے ایس ہالڈین لکھتے ہیں: ”ساری زندگی نیچرل سائنس کی خدمت میں صرف کرنے کے بعد میرا دماغ یہ نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور ہے کہ کائنات کا جو نقشہ علم طبیعیات کی نظر میں ہے صرف ایک تصورات کی دنیا ہے۔ حقیقی کائنات عالم روحانی ہے جس میں روحانی قدروں کا بول بالا ہے۔“ تھا مس کپلے ڈاؤن کے خیالات سے متاثر ہو کر انگریز مذہب لاادریت کا پیشوا بن گیا تھا مگر اُس کے بیٹے جو لیس اور آلڈوس نے جو ممتاز سائنس دان تھے روحانی فیض حاصل کرنے کے لیے ہندوستان کی طرف رجوع کیا۔ اس سلسلے میں اور بھی بہت سے سربراہانِ سائنس دانوں کے حوالے دیئے جاسکتے ہیں لیکن اس کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی۔

کیا مذہب پر نفسیات کا حملہ اس سے کچھ زیادہ کارگر ثابت ہوا؟ خود ماہرین نفسیات میں مذہب کے بارے میں بہت اختلاف ہے۔ اگر لیو بانے اپنے نزدیک مذہب کے قلعے کو مسمار کر دیا ہے تو ولیم جیمز نے

CLASSIC VARIETIES OF RELIGIOUS EXPERIENCE

میں اور پراٹ نے اپنی کتاب RELIGIOUS CONSCIOUSNESS میں مذہبی واردات قلب کی حقیقت کا اعتراف کیا ہے۔ اسی طرح فرائڈ نے مذہب کو جہالت اور کنہ ذہنی تک گرا دیا تو یونگ نے اسے ایک ایسی شے قرار دیا جو کروڑوں سال سے نسل در نسل انسانی شعور کی نگہانیوں میں جاگزیں ہے۔

جب مذہب نے اہل سائنس تک میں اپنے حامی پیدا کر لیے ہیں تو کیا روس میں انکار مذہب زیادہ فروغ حاصل کر سکے گا؟ قانونی طور پر روس میں کوئی مذہب نہیں ہے لیکن روسی قوم کو مدتوں مذہب سے اس قدر دلی عقیدت رہی ہے کہ یہ ممکن نہیں معلوم ہوتا کہ وہ راتوں رات منکر مذہب ہو جائے۔ گو مسکوتین کریمین کے خوبصورت گرجا گھر میوزیم بن گئے ہیں لیکن ان کا قدیم مذہبی اثر ابھی بالکل ختم نہیں ہوا۔ اس کا خود مجھے اُس وقت تجربہ ہوا جب میں ان میں سے ایک عبادت گاہ میں بے پردائی سے ٹوپی پہنے ہوئے داخل ہوا اور مجھ سے شائستگی کے ساتھ ٹوپی اتار لینے کو کہا گیا۔ مجھے اس سے بڑی خوشی ہوئی۔ مجھے اور تین زیادہ مسرت ہوئی بیب میں نے گرجستان کے دار الحکومت طفلس میں ایک مجمع کو دیکھا جو باقاعدہ میں جلتی ہوئی موم بتیاں لیے گرجا گھر کو جا رہا تھا۔ یہ عبادت گزار انقلاب سے پہلے کے بچے تھے روسی نہیں تھے وہ بیس سے تیس تک کی عمر کے خوبصورت نوجوان عورت مرد تھے جب سے اسٹالن نے ہٹلر کی فوجوں پر روس کی فتح کا جشن منانے کے سلسلے میں عزائمہ نماز شکر ادا کرنے کی اجازت دی تھی، لوگوں کو پہلے کی طرح یہ ضرورت نہیں رہی کہ مذہبی رسوم گھرؤں کے اندر کوٹھریوں میں چھپ کر ادا کی جائیں۔ روسی اُس زمانے کو بہت پیچھے چھوڑ آئے ہیں جب مذہب سے نفرت کی جاتی تھی اور اس کا مذاق اڑایا جاتا تھا۔ اب روس کے رہنما اس پر فخر کرتے ہیں کہ ان کے ہاں لوگوں کو اپنے اپنے مذہب کی پیر دی کہنے کی آزادی ہے۔ ہندوستان سے جو پارلیمنٹری وفد روس گیا تھا اس کے ایک مسلم

ممبر نے مجھے بتایا کہ پُرانے مسلمان تو اسلام پر قائم ہیں لیکن مسلمانوں کی نئی پود کو دھرتی کی تربیت دی گئی ہے یا ذرا بانی جان کے شہر یا کو میں ایک خوبصورت پُرانی مسجد کو اب تک بطور مسجد استعمال ہوتے دیکھ کر مجھے بہت دلچسپی ہوئی سرچند اس میں نماز پڑھنے والوں کی تعداد بہت کم تھی۔ اب یہ بات کہ روس میں کوئی مذہب نہیں محض ایک افسانہ ہے۔ مجھے بہت سے پکے، ہریے بھی ملے مگر وہ آزاد ملکوں مثلاً برطانیہ اور امریکہ میں بھی جہاں کوئی سرکاری مذہب نہیں خاصی بڑی تعداد میں پائے جاتے ہیں۔ اس سائنسی زمانے میں جسے جیٹ ہوئی جہاز کا عہد کہہ سکتے ہیں، قدرتی طور پر یہ سوال اٹھتا ہے کہ ان تمام حلوں کے باوجود مذہب ابھی تک کیوں باقی ہے؟ اس کا مختصر جواب ہے۔ انسانی فطرت۔ مذہب کا جنم ہمارے پُرکھوں کی وحیائے زندگی کے زمانے میں اس طرح ہوا تھا کہ وہ اپنی جہالت کی بنا پر مظاہر قدرت سے جن کی توجیہ نہیں کر پاتے تھے ڈرتے تھے اور اُن پر حیرت کرتے تھے۔ اس معنی کا آسان حل انھیں یہ مل گیا تھا کہ وہ برسیہ کو مافوق الفطرت قوتوں سے منسوب کر دیتے تھے۔ مگر آج کل کے مذہب انسان پر بھی جب کوئی معیبت پڑتی ہے مثلاً جب اُس کی بہیتی بیوی یا بونہار بیٹا اُسے چھوڑ کر دنیا سے رخصت ہو جاتا ہے تو اُس کی عقل معطل ہو کر رہ جاتی ہے۔ اس وقت مذہب باوجود اپنی بے دلیل عقیدت پرستی کے اسے سہارا دیتا ہے۔

ذاتی مسائل سے قطع نظر انسان میں ایک اندرونی لگن ہوتی ہے کہ عالم محسوسات کے ماوری پہنچ کر دیکھے کہ وہاں کیا ہے۔ اسے آئینسٹائن نے سر حقیقت (کے عرفان) کا شوق کہا ہے۔ سائنس اور آرٹ، لٹریچر اور فلسفے کی طرح مذہب میں بھی جنینس یا نابغہ ہوتے ہیں اور وہ ہیں اہل باطن۔ ہندوستان میں ایسے لوگ بہت ہوئے ہیں اور ایران و عربستان میں بھی صوفیوں کا ایک سلسلہ رہا ہے یہاں تک کہ یورپ اور امریکہ نے بھی (جو مادیت پسند کہلاتے ہیں) اہل باطن پیدا کیے ہیں جنھیں خدا مست کہا جاسکتا ہے۔ یہ لوگ چاہے جس صدی میں پیدا ہوئے ہوں، چاہے جس ملک نے اُن کو جنم دیا ہو، یکساں خیالات اور محبوب حقیقی کے عمل کا یکساں ذوق و شوق

رکھتے ہیں۔ روح انسانی اور ذات الہی میں جو ربط باطنی ہے اسے حقیقت کا جامہ پہنانا ان سب اہل باطن کا مطمح نظر ہے۔

میں یہاں اہل باطن کی تحریروں سے ایسی چند مثالیں پیش کروں گا جن کے خیالات اور زبان و بیان میں اتحاد و اشتراک نظر آتا ہے۔ کبیر کو لیجیے۔

کتھوری کنڈل بے مرگ ڈھونڈے ن ماں ہی

ایسے گھاٹ گھاٹ رام ہے پر دنیا دیکھے نا ہی

”مشک نانا آہو میں ہوتا ہے اور وہ اُسے جنگل میں ڈھونڈتا پھرتا ہے اسی طرح

رام بھی ہر جگہ موجود ہے لیکن دنیا اسے نہیں دیکھتی۔“

اُن کا ہر عرصہ کشف و ذراے واس یہ الپتا ہے :

اے میرے خالق میری روح تڑپ رہی ہے میں التجا کرتا ہوں کہ مجھے دولت دیدار عطا کر

خدا ہی ابتدا ہے خدا ہی انتہا

انسان اور فرشتے دونوں اُس کے بندے ہیں۔ اُس کے فضل و کرم سے دلی اور پیغمبر

پیدا ہوئے ہیں۔ مجھ کم بخت ناپاک غریب کی کیا حیثیت ہے۔ ایک تو ہی ہے جن کا قرب

ہر ایک رسل کرنا چاہتا ہے۔ تیرے سوا اور کوئی محبوب نہیں۔“

اب ذرا اہل باطن صوفیوں کی سرزمین ایران کا رخ کیجیے، حافظ سعدی اور رومی

ایک طرف میں آپ کو ایک مام سونی بابا کو ہی شیرازی کا کلام سناتا ہوں :

”میں شمع کی طرح اس کی فرقت میں گھل رہا ہوں اس کے شعلوں میں مجھے صرف

خدا کا جلوہ نظر آتا ہے۔ اپنی آنکھوں سے جب میں دیکھتا ہوں تو مجھے اپنی صورت

ساعت دکھائی دیتی ہے مگر جب خدا کی آنکھوں سے دیکھا تو خدا کے سوا اور کچھ نہ تھا۔ میں

مٹ گیا، مناسب ہو گیا، پھو بو دیکھا تو میں زندہ جاوید تھا۔ میں نے خدا کے سوا کچھ نہیں

دیکھا۔“

یہ رپ کے اہل باطن میں سب سے ممتاز ایکھا رٹ حالت وجد میں پکارا اٹھتا ہے :

”مجھے دوزخ میں ڈالنے سے اُس کا رحم و کرم اُسے روکتا ہے لیکن اگر وہ ایسا کرنا چاہے تو میں دونوں بازوؤں سے اُسے پٹا لوں۔ ایک بازو انکار ہے جس کے ذریعے سے میں اس کی مقدس انسانیت کو اپناتا ہوں۔ دہنا بازو محبت ہے جس سے میں اس کی الوہیت کو گلے لگاتا ہوں“ اس لیے میں بہنم میں جاؤں تو اسے بھی میرے ساتھ جانا پڑے۔ بہر حال مجھے خدا مل جائے تو جہنم میں جانا گوارا ہے اور بغیر اس کے بہشت میں جانا گوارا نہیں۔“

سازشی سو فیاض مارفانہ شاعری، مادگی، اخلاص، پدہیرگاری اور محبت میں ڈوبی ہوئی ہوتی ہے یہی اس کی کشش کا راز ہے۔ مرد و عورت ان اشعار کو جوش و خروش سے گاتے ہیں، ان میں کس قدر سرستی، کتنا سکون، کتنی راحت ہے۔ اگر ہم مذہب کو اس بلند سطح سے عام مردوں اور عورتوں کی پختی سطح پر لے آئیں تو بھی زندگی میں اس کا مقام باقی رہتا ہے۔ بڑے سے بڑا متمدن انسان بھی اپنے اندر کم زوری اور بے بسی کا احساس رکھتا ہے۔ اسے ایسی قوت یا ایسی ذات چاہیے جسے وہ اپنے سے برتر سمجھے، جس کی طرف وہ رنج و مصیبت کی گھڑیوں میں رجوع کر سکے، جسے راست و مسرت کا سرچشمہ سمجھ سکے۔ والٹر نے اپنے مخصوص انداز میں یہ بات جو سچی نفیاتی بصیرت پر مبنی ہے کہی ہے کہ اگر خدا بھی نہ ہوتا تو بھی انسان کو اپنے لیے ایک خدا گھڑنا پڑتا۔ ایک مذہبی آدمی میں جسمانی تکلیفوں اور ذہنی پریشانی کے بدترین لمحوں میں مصائب بھیلنے کی حیرت انگیز قوت ہوتی ہے۔ اس عجیب و غریب چیز کو محض ذہنی اصطلاحوں سے سمجھنا مشکل ہے۔ بہر حال انسان محسوس کرتا ہے کہ خدا کی ذات ہی وہ رفیق و یار ہے جس پر وہ بھروسہ کر سکتا ہے کہ وہ اُسے رنج و مصیبت سے نجات دلائے گا۔ برونگ کی طرح وہ یقین رکھتا ہے کہ ”خدا عرش پر مہرود ہے اور دنیا کا کارخانہ ٹھیک چل رہا ہے“ اور ”خدا پر بھروسہ کرو“ سب کچھ دیکھو اور ڈرو مت۔“ ہندوستان میں ایک بڑی اچھی کہانیت ہے ”سکھ سونی“ دکھ، اہم، (ہم کو آسائش میں سنا رکھی سوچتی ہے اور مصیبت میں خدا یاد آتا ہے)

ایمان باللہ میں یہ قوت ہے کہ صدیوں سے زہریت اور لالہ اوریت کے انکار

اور استحقاق کی پروا یکے بغیر چلا آ رہا ہے۔

انسانی معاشروں میں اخلاق ایک ناگزیر شے ہے۔ ممکن ہے فلسفی بغیر خدا پر ایمان لائے اصول اخلاق کو قبول کر سکیں لیکن عوام ایسا نہیں کر سکتے۔ خدا کا خوف ایک تو ہی محرک ہے، انسان کو اخلاق کے سیدھے اور تنگ راستے پر چلانے کے لیے۔

جدید فلسفیوں میں سب سے بڑا فلسفی کانٹ اس حقیقت کی ایک بہت روشن مثال ہے مابین کتاب "تنقید عقل محض" میں اس نے خدا کے تصور کو یکسر رد کر دیا لیکن اسے اپنی دوسری تصنیف "تنقید عقل عملی" میں اخلاق مسائل سے بحث کرتی تھی تو اس نے دیکھا کہ اصول اخلاق کے لیے ایک حکم اساس حاصل کرنے کی خاطر خدا کو مان لینا ضروری ہے۔ اس تناقض کی بنا پر اس پر بڑی تنقید ہوئی مگر سچائی منطقی صحت سے بڑی پیڑ ہے اور کانٹ میں یہ جرات تھی کہ اس نے سچائی کا ساتھ نہیں چھوڑا۔

منقصر یہ کہ نہ تو دنیا میں بدی اور مصیبت اور نہ سائنس کے شاندار کارنامے مذہب کو اس کے مقام سے ہٹا سکے۔ وہ انسانی زندگی کے محدود کی حیثیت سے اپنی جگہ پر قائم رہتے۔ سائنس کی پرواز ایک حد سے آگے نہیں جاسکتی اور سائنس دانوں کو کبھی زندگی میں اس کا سہارا لینا پڑا۔ وہ بھی عام انسانوں سے الگ نہیں ہیں جن کی زندگی میں اور فلسفہ زندگی میں مذہب بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔

اسلام اور اسلامی ملکوں میں سماجی انصاف کا تصور

ڈاکٹر رشید احمد جالندھری

ڈاکٹر رشید احمد صاحب جالندھری اسلامک ریویو لندن کے شریک مدیر ہیں۔ موصوف کا یہ مضمون ہم اسلامک ریویو کے شکر پیے کے ساتھ انگریزی سے اردو میں ترجمہ کر کے شائع کر رہے ہیں تاکہ ہمارے قارئین کو اندازہ ہو سکے کہ آج کل پاکستان میں جدید تعلیم یافتہ حلقے کی سماجی اور معاشی فکر کا کیا رجحان ہے۔ (ادارہ)

اسلام کی نظر میں انسان کا مقام

انسانی اعمال کا مال کا در بیان کرتے ہوئے ڈاکٹر محمد اقبال نے کہا ہے کہ انسان کی ساری جدوجہد کا مقصد ہے زندگی۔ شاندار، توانا اور بھرپور زندگی۔ تمام انسانی فنون لطیفہ زندگی کے اسی آخری مقصد کے تابع ہونے چاہئیں۔ ہر چیز کی قدر و قیمت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ وہ زندگی کی نبض کو کس حد تک تیز کرتی ہے۔ یہ ٹھہرا انسانی وجود کا مقصد مگر اب سوال یہ اٹھتا ہے کہ آخر مشرقی ممالک خاص طور سے مسلمان معاشروں میں انسانی زندگی پر کیا میتی؟ اگر اس کی پوری روداد بیان کی جائے تو ایک مستقل کتاب تیار ہو سکتی ہے۔ لیکن مجھے یقین کامل ہے کہ اس کتاب کے ان لاتعداد صفحات کو جن کا تعلق ماضی قریب اور حال سے ہے کوئی پڑھنا پسند

نہیں کرے گا اور وہ بغیر پڑھے پلٹ دیے جائیں گے، اس لیے کہ یہ حکایت بہت ناخوشگوار ہوگی۔

حقیقت یہ ہے کہ مسلم سماج میں زیادہ تر لوگوں کو زندگی سے سوا دکھ، بد نصیبی، غریبی اور آنسوؤں کے اور کچھ نہیں ملا ہے۔ حیرت کی بات تو یہ ہے کہ یہ سب کچھ مسلم معاشروں میں ہو رہا ہے جن کے پاس پیغام الہی بلا کم و کاست اپنی اصلی شکل میں موجود ہے اور جن کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ ایک مثالی پیغام ہے۔ یہ تاریخی حقیقت ہے کہ مسلمان ایک مدت تک غیر ملکیوں کے محکوم رہے ہیں اور انھوں نے بڑے دکھ اٹھائے ہیں۔ جن کی وجہ دراصل ان کی بے علمی اور جمود کے سوا کچھ نہ تھی۔ اسلام کے سربراہوں نے اسلام کے بنیادی اصولوں کو نہ صرف نظر انداز کیا بلکہ یہ کوشش کی کہ انھیں اپنے ذاتی مادی فائدے کے لیے استعمال کریں۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ مسلمانوں میں خوشحالی، مسرت اور سماجی انصاف مفقود ہو گیا۔ تاریخ کی ستم ظریفی ہے کہ سماجی انصاف کا اب ان لوگوں میں نام و نشان بھی باقی نہ رہا جن کے آبا و اجداد نہ صرف اس کا واضح اور مربوط تصور رکھتے تھے بلکہ کامیابی سے علمی جامہ بھی پہنا چکے تھے۔ اس لیے اگر مسلمان چاہتے ہیں کہ نئے سرے سے ایسے سماج کی تشکیل کریں جس سے حرکت پذیر اور شاندار زندگی وجود میں آئے تو انھیں پیغام الہی سے فیضان حاصل کرنا چاہیے اور اپنے تجربوں کے علاوہ عصر جدید کے انسان سے بھی بہت کچھ سیکھنا چاہیے۔

اسلام میں سماجی انصاف دو اصولوں پر مبنی ہے۔ ان میں پہلا اصول ہے خدا پر ایمان لانا، دوسرا ان کے بنیادی خلیق ایزدی ہے ایک عالمگیر برادری کا رکن سمجھنا۔ انسان خدا کی صفاتی کا شاہکار ہے اس لیے اس کی عظمت و وقار کا قائم رکھنا ضروری ہے۔ اسی لیے تمام متبعی مسلمان عام طور پر اور صوفیائے کرام خاص طور پر انسان کی عظمت کے بلا امتیاز مذہب، نسل و رنگ علمبردار رہے۔

انسانی مساوات کے تصور کو بیان کرتے ہوئے قرآن کریم میں ارشاد ہوا ہے (۱۱ - ۴۹) "اے بنی نوع انسان ہم نے تم کو ایک عورت اور ایک مرد سے پیدا کیا۔"

تھیں قبیلوں اور خاندانوں میں اس لیے تقسیم کیا کہ ایک دوسرے کو (آسانی سے) پہچان سکو۔ دراصل تم میں سب سے زیادہ معزز اور خدا کی نظر میں بلند درجہ رکھنے والا وہ ہے جو سب سے زیادہ شقی و پرہیزگار ہے۔ اسی بات کو محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس طرح فرمایا: "خدا کی تمام مخلوق ایک کنبہ ہے۔ خدا سب سے زیادہ اس سے محبت کرتا ہے جو خدا کی مخلوق سے سب سے زیادہ محبت کرتا ہے۔" انسانی اخوات کے تصور پر مزید زور دیتے ہوئے پیغمبر اسلام فرماتے ہیں: "میں اس بات کی گواہی دیتا ہوں کہ سب انسان آپس میں بھائی بھائی ہیں۔"

پیغمبر اسلام اور غریبوں کی حمایت

آنحضرتؐ زندگی بھر انسانی عظمت و وقار کی حمایت میں ظلم و شر کی قوتوں سے لڑتے رہے۔ آپ نے ہمیشہ غریبوں اور مظلوموں کا ساتھ دیا۔ روایت ہے کہ جنگِ طائف کے دوران میں غلاموں کی ایک جماعت نے اپنے آقاؤں کو چھوڑ کر رسول اللہ کے پاس پناہ لی۔ آپ نے انھیں آزاد کر دیا۔ جب طائف کے لوگوں نے اسلام قبول کیا تو انھوں نے آکر رسول اللہ سے اپنے غلاموں کو مانگا۔ آپ نے فرمایا: "انھیں خدا نے آزاد کر دیا۔" دوسری روایت ہے کہ ایک دفعہ کچھ مغلوں اہل حال بھوکے لوگ رسول اللہ کے پاس آئے۔ انھیں دیکھ کر آپ کو بہت دکھ ہوا۔ آپ مسجد نبوی میں تشریف لے گئے اور ایک پھوٹا سا خطبہ ارشاد فرمایا جس میں قرآن کی اس آیت کو پڑھا: "دیکھو ہم تم کو روزِ جزا سے خبردار کرتے ہیں جو بہت نزدیک ہے، جب ہر انسان کا کیا ہوا اس کے سامنے آئے گا۔" آپ نے لوگوں کو ان کے وہ فرائض یاد دلانے جو ان پر اپنے غریب ساتھیوں کی مدد کے لیے عاید ہوتے ہیں اور تاکید فرمائی کہ انھیں نظر انداز نہ کرو۔

مصری عالم ڈاکٹر طرہ حنین کا یہ خیال صحیح معلوم ہوتا ہے کہ "اگر پیغمبر اسلام نے اہل کتب کو صرف توحید پر ایمان لانے کی دعوت دی ہوتی اور انسانی بھائی چارے پر خاص طور سے زور نہ دیا ہوتا تو وہ اسے قبول کر لیتے مگر انھوں نے اسے قبول نہیں کیا" اس لیے کہ وہ

جانتے تھے کہ اس صورت میں وہ اونچے مارج جو انھیں سماج میں حاصل تھے اور جن کی بنا استحصال اور ظلم پر تھی، باقی نہیں رہیں گے۔ اہل مکہ خود اپنے دیوتاؤں کے وفادار نہیں تھے۔“ دراصل وہ تو صرف اپنے مادی فوائد سے دلچسپی رکھتے تھے۔ ایک دفعہ اہل مکہ رسول اللہ کے صحابی ابوذر غفاری کو ستا رہے تھے۔ رسول اللہ کے چچا حضرت عباس ان کی مدد کو پہنچے اور آپ نے اہل مکہ کو یہ بات سمجھائی کہ ”ابوذر غفاری کا قبیلہ ان راستوں کے قریب رہتا ہے جن سے (اہل مکہ) تجارت کے لیے شام جایا کرتے تھے اور انھوں نے ابوذر غفاری سے دشمنی کا برتاؤ کیا تو اس کے اثرات ان کے مالی مفاد کے لیے مضر ہو گئے۔“ ایک دفعہ رسول اللہ کے چچا ابو جہل نے حضرت سعد کو خانہ کعبہ میں جانے سے روکا تو حضرت سعد نے کہا ”اگر تم نے مجھے روکا تو میں شام کے ساتھ تمھاری تجارت تباہ و برباد کر دوں گا۔“ غرض اہل مکہ جو رسول اللہ کے خلاف شدت سے لڑتے رہے اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ نے ان کے سماجی نظام سے کسی طرح کا سمجھوتہ کرنے سے سختی سے انکار کر دیا تھا۔ اسی لیے قرآن میں (۱۵۷ : ۷) آیا ہے کہ رسول اللہ نے انھیں (اہل مکہ کو) اس بوجھ سے جس میں وہ دبے ہوئے تھے اور ان زنجیروں سے جس میں جکڑے ہوئے تھے نجات دلائی۔“ اسی مقصد کو پیش نظر رکھ کر آپ نے وہ سب رسم و رواج جنھوں نے انسان کو آزادی اور عزت سے محروم کر دیا تھا ختم کر دیے۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اسلام نے ان اخلاقی قدروں کو نظر انداز نہیں کیا جو عرب میں اسلام سے پہلے موجود تھیں۔ رسول اللہ نے فرمایا ”زمانہ جاہلیت میں جو اخلاقی خوبیاں تھیں ان پر اسی طرح عمل ہوتا رہے گا۔“ غرض رسول اللہ نے اپنے عمل سے مثال قائم کر کے یہ بات واضح کر دی کہ سب انسان برابر ہیں اور سماجی انصاف اس وقت تک اپنا صحیح رول ادا نہیں کر سکتا جب تک لوگوں کو اس پر پکا عقیدہ نہ ہو۔ یہ بہت افسوس کی بات ہے کہ اب مسلمان اپنے مذہب کے اصولوں پر عمل نہیں کرتے۔ دراصل ایک ایسے سماج میں رہ کر خود کو مسلمان کہنا بہت مشکل ہے جس میں کسان، مزدور، یتیم، بیوہ عورتیں تکلیف سے بسر کریں اور آزادی اور عزت سے محروم ہوں۔

سر چٹو لیننگ اسٹون سقراط کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں: "اگر آج سقراط زندہ ہوتا تو وہ ہمارے سیاست دانوں، صحافیوں اور دوسرے لوگوں سے پوچھتا کہ آزادی، جمہوریت، غیر طبقاتی سماج اور ایسے ہی بہت سے اور نعرے جو مختلف تحریکوں کے تحت لگائے جاتے ہیں، آخر ان کے معنی کیا ہیں۔ مگر یہ قوموں کی بد نصیبی ہے کہ آج سقراط زندہ نہیں ہے اور نہ وہ اپنا کوئی جانشین چھوڑ گیا ہے۔"

اسی طرح یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اگر آج رسول اللہ زندہ ہوتے تو کسی مسلمان کی یہ مجال نہ ہوتی کہ وہ سماجی انصاف جیسے کھوکھلے الفاظ زبان پر لائے کیونکہ آپ یہ پوچھتے کہ "سماجی انصاف" کا مطلب کیا ہے؟

خلفائے راشدین کے زمانے میں رفاہ عام کی روایات کا جاری رہنا

اسلامی تعلیمات اور رسول اللہ کی مثال کو سامنے رکھ کر خلفائے راشدین نے اپنی زندگیوں کو اس مقصد کے لیے وقف کر دیا کہ ایسے سماج کی تشکیل کریں جس کی بنیاد انصاف اور احساسِ ذمہ داری پر ہو۔ جب بھی انھوں نے محسوس کیا کہ اخلاقی قدروں کی تلقین اور انھیں عمل میں لانے کے سلسلے میں ان کی توقعات پوری نہیں ہو رہی ہیں تو انھوں نے نئے ضابطے جاری کیے جن سے سماج کے اندر افراد کے مادی حقوق کی حفاظت ہو سکے۔ حضرت عمر سماجی انصاف کے بارے میں اپنی کوششوں کے ناکافی ہونے کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں: "جو حقیقت میں نے اب سمجھی کاش پہلے ہی سمجھ لیتا تو امیروں سے اُن کی زائد دولت لے کر غریبوں میں بانٹ دیتا۔"

اس سے دو باتیں ثابت ہوتی ہیں ایک تو یہ کہ حضرت عمر خود اپنے تجربوں سے مطمئن نہیں تھے دوسرے یہ کہ ریاست کا یہ فرض ہے کہ وہ ہر شہری کے حقوق کی حفاظت کرے اور اس سلسلے میں اسے یہ حق حاصل ہے کہ کچھ افراد کی دولت کو محدود کر دے۔ سماجی زندگی کے اس پہلو کو بیان کرتے ہوئے ابن حمزہ (وفات ۱۰۶۲) کہتے ہیں: "صحابہ کرام اس بات پر متفق تھے کہ ریاست کا یہ فرض ہے کہ دولت مند افراد سے ان کی زائد دولت لے کر

غریبوں کے لیے روزی ہتیا کرے۔“

اسلامی سماجی نظام کے بنیادی اصول

جیسا کہ پہلے کہا چکا ہے کہ اسلامی ریاست کا یہ فرض ہے کہ وہ ہر شہری کی چاہے وہ مسلم ہو یا غیر مسلم، حفاظت کا انتظام کرے (اس بوڑھے مغذوریہودی کا قصہ جسے حضرت عمر نے بیت المال سے امداد دی تھی اتنا مشہور ہے کہ اسے دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔) پچھلے تجربے سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اسلامی ملکوں میں جاگیر داری اور سرمایہ داری دونوں طرح کے نظام اکثریت کے لیے نقصان دہ ہیں۔ اگر کوئی مسلم ریاست ان نظاموں کو ختم کرے تو یہ نین اسلامی اصولوں کے مطابق ہوگا۔ جب عراق پر مسلمانوں کا قبضہ ہوا تو حضرت عمرؓ نے عراقی زمین کو ان میں تقسیم کرنے کے بجائے اسے ریاست کی ملکیت قرار دے دیا۔ اس ملک میں یہ بھی کہہ دوں کہ برصغیر ہندوپاک کے کچھ ممتاز علماء نے یہ فتویٰ دیا تھا کہ زمین ریاست کی ملکیت ہے۔ مولانا جلال الدین تھانی سری، مولانا تھانوی اور شاہ عبد العزیز کا بھی یہی خیال معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ ریاست کا فرض ہے کہ وہ استحصال کو ختم کرے۔ استحصال کی اصطلاح بہ زیادتی کے لیے استعمال ہو سکتی ہے۔ چاہے کوئی فرد کرے یا حکومت۔ بارہا اسلام نے ناجائز قرار دیا ہے اور یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ جن ملکوں نے اسے جاہلانہ ان کے لیے یہ عزت بن گیا۔ سود کے بغیر بینک چلانے کے سلسلے میں سلمان سودیت پر پابندی لیتے اور سود سے سوشلسٹ ملکوں (جنہوں نے اپنے معاشی نظام میں سود پر پابندی رکھا ہے) کے تجربوں سے بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں۔ اگر ہم سائنس، ٹیکنالوجی، تجارت، طب کے میدان میں مغرب سے سبق لے سکتے ہیں تو اس میں کیا حرج ہے کہ ہم سماجی حیرتوں، بیہودہ کے طریقے ان ملکوں سے سیکھیں جو اپنی سماجی حالت کو سدھار رہے۔ سائنس، دانش کسی خاص مقام اور وقت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔

دراصل عقل و دانش مسلمانوں کا ”کھویا ہوا خزانہ“ ہے جیسا کہ رسول اللہؐ نے فرمایا ہے اور ان کا فرض ہے کہ جہاں کہیں ملے اسے حاصل کر لیں۔ بیورج رپورٹ سے بھی جو

برطانوی فلاحی ریاست کی بنیاد ہے، بہت کچھ فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔ لارڈ بیورج نے سماجی انصاف کے سلسلے میں اپنی عظیم انشان تحقیقی ہم میں ساڑھے چار سو انجمنوں سے بات چیت کی جو برطانیہ میں سماجی بھلائی کا کام کر رہی ہیں۔ اس موضوع پر لکھتے ہوئے وہ کہتے ہیں۔

”فلاح عامہ کے برطانوی نظام نے افراد کی قلیل ترین ضروریات سے آگے بھی بہت سی ضرورتوں کا ہمہ اپنے ذمے لے لیا ہے اور باقی کو غیر سرکاری انجمنوں پر چھوڑ دیا ہے۔“

عجیب بات ہے کہ عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ برطانیہ کے مزدور طبقے کو جو تھوڑا سا معاشی تحفظ حاصل ہے اس کی بنیاد بیورج رپورٹ ہے۔ حالانکہ آج سے صدیوں پہلے حضرت عمرؓ نے بالکل اسی قسم کی حفاظتی تدابیر مسلم ریاست کے ہر شہری کے لیے اختیار کی تھیں۔ کہاں مسلمانوں کا وہ ماضی اور کہاں ان کا یہ حال! بہر حال اگر اس زمانے میں بھی مسلمان اپنے سماج میں وہی روح دوبارہ پیدا کرنا چاہتے ہیں جو کبھی اس کے اندر رواں دواں تھی

تو ان امور پر غور کرنا چاہیے۔

پہلی چیز دولت کی صحیح تقسیم: پیغمبر فلسفی اور دانش مند صدیوں سے تنول کو ظلم و جبر کی جڑ سمجھتے آ رہے ہیں۔ سراپا سیاہ بلن اس موضوع پر لکھتے ہوئے کہتے ہیں۔ ”قدیم تہذیب و عقائد کی مقدس کتابیں اور صحیفے امر کی جبرستانی اور بدکرداری پر لعنت و طاعت اور ایسی عملی تدبیروں کے ذکر پر مشتمل ہیں جن سے دولت کی تقسیم میں حد سے زیادہ عدم مساوات کو روکا جاسکے۔ دولت کی جستجو میں انسان کی زندگی کا صحیح مقصد فوت ہو جاتا ہے۔ اور اس کی نظر حقیقت حال سے ہٹ جاتی ہے۔“

قرآن نے بھی دولت کی محبت اور ہوس کو برا کہا ہے۔ حضرت موسیٰ کے قصے میں سرمایہ داروں کی فطرت بیان کی گئی ہے۔ قرآن کی ان سورتوں میں جو سود سے متعلق ہیں اہل بکتہ کے اس رویے پر روشنی پڑتی ہے کہ وہ کس طرح اپنے سماج کے غریبوں کا استحصال کرتے تھے۔ جب بحر احمر اور خلیج کے درمیان نیا سمندری راستہ کھلا تو اہل مکہ کی تجارت بہت بہتر ہو گئی۔ اور غریب لوگ بکتے کے ساتھ کاروں سے بھاری سود پر قرض لینے پر مجبور ہوئے۔ یہی رہا ہے جس کا قرآن میں ذکر ہے اور جسے ناجائز کہا گیا ہے۔ اسی سے

اس بات کی وضاحت ہوتی ہے کہ رسول اللہؐ کو انسانوں کا نجات دہندہ اس لیے کہا گیا ہے کہ آپ نے ان کو ان زنجیروں سے پھڑپھڑایا جو انھوں نے خود اپنے پیروں میں ڈال رکھی تھیں۔ لہذا اس کی ضرورت ہے کہ بینکوں کو امداد باہمی انجمنوں کی بنیاد پر قائم کیا جائے۔ بغیر دولت کی صحیح تقسیم کے سماجی انصاف کا خواب پورا نہیں ہو سکتا۔

دوسری چیز زمین اور صنعتوں کو قومی ملکیت قرار دینا : اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اسلام میں ذاتی ملکیت کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ مگر اسی کے ساتھ یہ بھی ہے کہ جب ذاتی ملکیت عوام کے مفاد کے خلاف ہو تو ریاست اس کی مجاز ہے کہ وہ اسے ضرورت کے مطابق محدود کر دے، یا اسے قومی ملکیت قرار دے۔ اس بات پر تمام علماء متفق ہیں کہ ”جس بات پر امت مسلمہ کا اجتماع ہو وہ خدا کے نزدیک اچھی ہے“ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ برصغیر ہندو پاک کی ساری زمین ریاست کی ملکیت تھی۔ مگر ان ملکوں کی سماجی تاریخ ان ملکوں اور مصیبتوں سے بھری پڑی ہے جو لاتعداد کسانوں نے زمینداروں کے ہاتھوں اٹھائی ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ صرف اخلاقی قدروں کی تلقین سے زمینداروں کا غیر انسانی رویہ نہیں بدل سکا۔ اب ریاست کو چاہیے کہ زمینداروں سے زمین لے کر کسانوں کو دیدے اور بالکل یہی طریقہ کار صنعتوں کے بارے میں بھی اپنانا چاہیے۔

تیسری چیز زکوٰۃ کا نظام : مسلم ریاست کو زکوٰۃ کا انتظام خود کرنا چاہیے۔ ریاست اور سماجی تنظیمیں زیادہ سے زیادہ اس بات کی اشاعت کریں کہ زکوٰۃ کی تقسیم کا کام ریاست کے سپرد ہونا چاہیے۔ اسلام کے ابتدائی دور میں کسی کی مجال نہ تھی کہ زکوٰۃ کی تقسیم اپنے طور پر کرے۔ اگر زکوٰۃ کے نظام کو اچھی طرح چلایا جائے تو مسلم سماج کے بہت سے اہم مسائل اس کے ذریعے حل ہو سکتے ہیں۔

چوتھی، مسلم اوقات کی تنظیم : اسلامی ملکوں میں بہت بڑی بڑی جاگیریں اور جائیدادیں بزرگوں کے مزاروں، خانقاہوں اور مسجدوں کے نام پر ہیں۔ اس میں شک نہیں ہے کہ مسجدوں وغیرہ کے نام پر جائیدادیں جاگیریں کرنا بہت نیک کام ہے۔ اس سے اسلام کے مقاصد اور اسلامی تعلیم کی اشاعت بھی ہوتی ہے اور ضرورت مندوں کی مدد بھی۔ مگر بد قسمتی

سے ان دونوں مقاصد کو اوقات کے منتظموں نے نظر انداز کر رکھا ہے۔ ان حضرات نے اسلامی تعلیمات کو بھی بھلا دیا ہے اور اپنے غریب بھائیوں کو بھی۔ اور لاکھوں روپیہ خود دبائے بیٹھے ہیں۔ کچھ عرصہ پہلے مٹر ہمایوں کبیر نے جو ہندوستانی حکومت میں وزیر تھے۔ ہندوستان کی پارلیمنٹ میں کہا تھا: ”اگر ہندوستان میں مسلم اوقات اچھی طرح چلائے جائیں تو بہت سے تعلیمی اور سماجی مسئلے جو مسلمانوں کو درپیش ہیں حل ہو سکتے ہیں۔“

کہا جاتا ہے کہ ”گردوارہ ایکٹ“ سے پنجابی سکھ قوم کی تاریخ کا ایک نیا باب شروع ہو گیا۔ مسلسل جدوجہد کے بعد آخر سکھوں نے یہ بات منوالی کہ گردواروں کی املاک کا انتظام ان کے منتخب کیے ہوئے نمائندوں کے ذریعے ہونا چاہیے۔ اس معاملے میں ہندوستان و پاکستان کے مسلمان سکھوں سے سبق لے سکتے ہیں۔ اس طرح سکھوں نے اپنی قوم کو ان سماجی مشکلات سے بچا لیا جن میں ہندوستان کے ہندو اور مسلمان مبتلا ہیں۔ اگرچہ پاکستان میں مسلم اوقات کو ریاست چلا رہی ہے اور اس کا ان اوقات کو افراد کے ہاتھوں سے لے لینا ایک انقلابی قدم تھا مگر انوس سے کہنا پڑتا ہے کہ اب بھی کچھ با اثر لوگ اس کوشش میں ہیں کہ اوقات پھر ان کے قبضہ و اختیار میں آجائیں۔ اگر اوقات کا انتظام اسلامی تعلیمات کے مطابق کیا جائے تو ان کے ذریعے مسلمانوں کی بہت سی خدمات انجام دی جا سکتی ہیں۔

پانچویں، حمیز رضا کارانہ انجمنیں: مسلم سماج میں سماجی انصاف قائم کرنے کے لیے اسلام عالمگیر ضمیر انسانی سے اپیل کرتا ہے۔ انسانوں کی خدمت ایک ایسی نیکی ہے جس پر قرآن نے بہت زور دیا ہے۔ کلام مجید میں ایک بھی ایسی آیت نہیں ہے کہ جس میں امیروں اور سرمایہ داری کی حمایت کی گئی ہو۔ اس کے برخلاف قرآن نے بار بار مسلمانوں کو یہ ہدایت دی ہے کہ وہ اپنی ضرورت سے زیادہ مال و دولت کو اپنے بھائیوں میں بانٹ دیں۔ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ کسی بھی آیت میں یہ نہیں کہا گیا کہ انسان اپنے ساتھیوں کو غلام بنائیں۔ بلکہ قرآن تو یہ حکم دیتا ہے کہ اگر کسی سے کوئی سنگین گناہ سرزد ہو جائے تو ایک غلام کو آزاد کر دو۔ رسول اللہ کے زمانے میں سماج میں غلامی کا رواج تھا اور اسلام نے اسے ایک دم ختم بھی

نہیں کیا بلکہ اسے رفتہ رفتہ ختم کرنے کی پوری کوشش کی۔ اگر قرآن حکیم کی صحیح اسپرٹ کو سمجھ لیا جاتا تو مسلمانوں کے بہت سے مسائل اب سے بہت پہلے حل ہو چکے ہوتے۔ خلق خدا کی رضا کا راز خدمت بہت نیک کام ہے۔ جو خدا اور رسول کو بہت پسند ہے مگر حیرت کی بات تو یہ ہے کہ مسلمان ملکوں میں صحیح معنی میں خدمت خلق کی ایک بھی ایسی انجمن نہیں ہے۔ سماجی خدمت کی اس قدر کمی توجہ کی محتاج ہے۔

جب تک عمان خود اپنی سماجی کمزوریوں کو نہیں سمجھیں گے ان کی حالت دست ہونا بہت مشکل ہے۔ چنانچہ ایک ایسی کمیٹی کی تشکیل ہونی چاہیے۔ جو سماجی مسائل پر غور کر کے ان کا حل سوچے اور اس کمیٹی کی ایک تفصیلی رپورٹ نئے زمانے کے تجربوں کو سامنے رکھ کر اپنی پرانی روایات کی روشنی میں تیار ہونی چاہیے۔

بسیا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ اسلام میں سماجی انصاف کی بنیاد خدا کی ذات پر ایمان لانا اور انسانی مساوات پر یقین رکھنا ہے۔ ان میں ایک یعنی "انسانی مساوات" پر ہم نے کی قدر تفسیل سے بحث لی ہے۔ اب دوسرے اصول یعنی ایمان باللہ کے بارے میں پسند الفاضل کا تذکرہ ہی ہے۔ قرآن کہتا ہے کہ انسان کو سچی خوشی اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتی جب تک اس کا خدا سے قربی تعلق نہ ہو۔ اپنے باطن کو بہتر بنانے اور رات کو نجات بہاریں جیسے ہیوٹ، کینہ، حسد اور اقتدار کی ہوس سے پاک و صاف رکھنے کے لیے انسان نے بہت سے تجربے کیے ہیں جن میں عبادت ایک منفرد حیثیت رکھتی ہے۔ عبادت ہی ہے جس میں انسان کو حسن مطلق کا نظارہ نصیب ہوتا ہے۔ غلات، اپنی کم پرواز، کی اپنی انہیت پر پڑتا ہے۔ اگر مسلمان ان دونوں اصولوں کو مخلص دل سے اپنائیں تو ان کے سارے مقاصد حل ہو سکتے ہیں۔

حوالہ جات :

1. Suyuti, *al-jami al-Saghir fi Ahadith al-Bashir*, Cairo, 1860.

2. Jazari, *at-Hish al-Hayn*, Lucknow, 1287 C.E., p. 105.

3. *Tarikh al-Kamil*, Beirut, 1965, Vol. II, p. 267
4. The *Sahih* of Muslim, Cairo, 1960, Vol. 3, p. 87 (Ch. al-Zakah).
5. *Uthman*. Cairo, 1951, p. 11.
6. Ibn Hanbal, III, p. 425 (quoted by Dr. M. Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, Lahore, p. 37).
7. *Plato*, Oxford, 1960, p. ix.
8. Ibn Hazm, *al-Muhalla*, Cairo ed. Muhammad Khalil-Harrar, Vols. 5-6 p. 455.
9. *Ibid.*, p. 454.
10. *Voluntary Action*, London, 1946, p. 297.
11. *Chamber's Encyclopaedia*, Oxford, 1966, Vol. 12, p. 64.

مبادءِ کہن

زبان کا مسئلہ

جو اہر لال نہرو

میں میںغمون دزیرِ غم کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک مصنف کی حیثیت سے اور ایک ایسے شخص کی حیثیت سے لکھ رہا ہوں بے زبان کے مسئلے سے بچھڑ چکی ہے۔ میری یہ دلچسپی مسئلے کے سیاسی اور جسمانی سے فرقہ وارانہ پہلوؤں کی وجہ سے ہے لیکن اس مسئلے کے وسیع تر تمدنی پہلو مذکورہ پہلوؤں سے کہیں زیادہ اہمیت رکھتے ہیں۔ میں کسی زبان کا ماہر تو نہیں ہوں لیکن کسی زبان میں جو شے ہوتا ہے اس کی روزمرہ اور محاوروں میں جو موسیقی ہوتی اور الفاظ میں جو حرارت ہوتی ہے اس کا دل دادہ رہا ہوں۔ میرے نزدیک کسی قوم کے کردار کا اندازہ جتن اس کی زبان سے ہوتا ہے کسی دوسری چیز سے نہیں ہوتا۔ اگر زبان پُر زور اور بیان دار ہے تو یہی خوبیاں اس کے بولنے والوں میں بھی پائی جائیں گی اور اگر زبان سطحی بن وئی اور ابھی ہوئی ہے تو یہی عیوب بولنے والوں میں نظر آئیں گے۔ بلکہ یوں کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ قوم کے عیوب و محاسن زبان میں بھٹکتے ہیں کیونکہ قوم ہی تو ہے جو زبان بناتی ہے۔ تاہم اس میں بھی کچھ حقیقت ضرور ہے کہ زبان قوم کو اپنے رنگ میں رنگ لیتی ہے۔ زبان باضابطہ ہوگی تو لوگوں کی فکر میں باقاعدگی پیدا کرے گی۔ الفاظ کے معنی میں حسرتی اور باضابطگی

نہیں بے تو خیال میں بے ربطی اور الجھاؤ پیدا ہوگا جس کا اثر افعال پر پڑے گا اور وہ بھی بے ٹیکے ہوں گے۔

جس زبان پر ایک تنگ غلاف اس طرح منڈھا ہوا ہو کہ اُس کو نئی تبدیلیوں کی ہوا تک نہ لگ پاتی ہو خواہ وہ کتنی ہی لطیف اور چست ہو، بدلتے ہوئے ماحول اور عوام الناس سے دور ہو جائے گی جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ اس کا زور جاتا رہے گا، اور اس میں ایک قسم کی بناوٹ آجائے گی۔ یہ صورت کسی زمانے میں بھی مفید نہیں ہو سکتی لیکن موجودہ ترقی پذیر زمانے میں تو جبکہ ہمارے گرد و پیش کی ہر چیز بدل رہی ہے۔ یہ تنگ غلاف زبان کی جان ہی لے لے گا۔ عہد گزشتہ کی درباری زبانوں میں بہت سی خوبیاں ہیں لیکن اس جمہوری زمانے کے لیے جس میں تعلیم عام ہمارے پیش نظر ہے وہ بالکل ناموزوں ہے۔ اس لیے زبان کے اندر دو خصوصیتیں ضرور ہونی چاہئیں۔ ایک یہ کہ اس کی بنیاد اپنی قدیم اصل پر ہو لیکن اسی کے ساتھ ساتھ اس میں اتنی لچک ہو کہ وہ بدلے ہوئے حالات اور ضروریات کا ساتھ دے سکے اور بجائے ایک مخصوص طبقے کی زبان بن کر رہ جانے کے عوام کی زبان بن سکے۔ اس سائنسی صنعتی دور میں بین الاقوامی میل جول کے دور میں اس کی بھی ضرورت ہے کہ سائنس اور صنعت کی اصطلاحیں کم و بیش یکساں ہوں، اس لیے ایک زندہ زبان کی یہ بھی خصوصیت ہونی چاہیے کہ دوسری زبانوں کی اصطلاحوں اور الفاظ کو اپنے حالات کے لحاظ سے ضروری تراش خراش کے بعد اپنے دامن میں فراغ دلی کے ساتھ جگہ دے سکے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ کلاسیکی زبانیں سوسائٹی کی ترقی میں بڑی اہمیت رکھتی ہیں لیکن اسی کے ساتھ عوامی زبان کی راہ میں رکاوٹ بھی رہی ہیں۔ جب تک پڑھے لکھے قابل لوگ کلاسیکی زبان میں بکھتے اور اپنے خیالات کا اظہار کرتے رہیں گے اس وقت تک عوامی زبان آگے نہ بڑھ سکے گی۔ ہم دیکھتے ہیں سوھویں صدی تک یورپ میں لاطینی زبان یورپی زبانوں کی ترقی میں حامل رہی۔ بالکل اسی طرح ہندوستان میں سنسکرت کا اتنا اثر رہا کہ پراکرت جو بعد کو صوبائی زبانوں میں تبدیل ہو گئیں پنپ نہ سکیں سنسکرت کے بعد اس کی جگہ فارسی نے لے لی اور پڑھے لکھے لوگوں نے اس کو اپنے خیالات کے اظہار کا ذریعہ بنایا اور عوامی زبانیں مٹی کی زندگی بسر کرتی

زبان اور پروان نہ چڑھ سکیں۔

یہ سمجھ ہے کہ ہمیں اپنی صوبائی زبانوں کو ترقی دینا ہے لیکن اس کے ساتھ پورے ملک کے لیے ایک مشترکہ زبان کی بھی ضرورت ہے۔ جو ظاہر ہے کہ انگریزی یا دوسری بیرونی زبان نہیں ہو سکتی۔ اگرچہ میں سمجھتا ہوں کہ انگریزی اپنی وسعت نیز ہندوستان میں اپنی مقبولیت کی بناء پر ہماری آئندہ سرگرمیوں میں کافی اہمیت رکھے گی لیکن اس کے باوجود ملک کی زبان قرار نہیں دی جا سکتی۔ ملک کی زبان تو ہندی یا ہندستانی یا اسے جو بھی کہا جائے ہو سکتی ہے۔

ہمیں اس مسئلے پر غور کرتے وقت چند بنیادی باتوں کو ضرور پیش نظر رکھنا چاہیے۔ ہم جب اس مسئلے پر غور کریں تو اس کے بارے میں ہمیں کوئی فیصلہ عجلت کے ساتھ سیاسی اور وقتی اثرات اور جذبات کے ماتحت نہ کرنا چاہیے۔ مرنے والے بہت مضر اور خطرناک ثابت ہو گا چونکہ ہمارے اس فیصلے پر آئندہ عمارت تعمیر کی جائے گی۔ اس لیے اگر بنیاد رکھنے میں کوئی غلطی ہوئی تو اس کا اثر صرف زبان ہی پر نہیں پڑے گا۔ بلکہ ترقی و تمدن بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے گا۔

اس لیے اس معاملے میں عجلت سے کام لینا سست رفتاری کے مقابلے میں زیادہ خطرناک ہو گا۔ زبان ایک لطیف اور نازک آلہ ہے جو نفیس ادراعی دماغوں میں ڈھلنے کے بعد عوام کی زبان زیادہ تر زور اور طاقت حاصل کرتا ہے۔ زبان ایک پھول کی مانند ہے جو مصنوعی آب و ہوا سے مرہم ہوتا ہے یا پھر اس کی شاخیں دباؤ کے باعث ٹیڑھی ہو کر غلط رخ اختیار کرتی ہیں۔

اس کی کوئی اہمیت نہیں کہ ہم اپنی زبان کو ہندی کے نام سے یاد کریں یا ہندستانی کے نام سے۔ اس کی اہمیت صرف یہ ہے کہ دونوں الفاظ اپنی ایک تاریخ رکھتے ہیں اور ایک مخصوص زمین چیر کی طرف اشارہ کرتے ہیں جس کی بناء پر اس کے معنی محدود ہو جاتے ہیں ہم کو اس معاملے میں زیادہ توجہ نام کی بجائے اس کے اندرونی ڈھانچے پر دینی چاہیے کہ وہ دنیا کو کس نظر سے دیکھتی ہے۔ اس کے دروازے بند، اس کا دامن تنگ، اس کا انداز خودی اور اس کی طبیعت علیحدگی پسند ہے یا اس کے برعکس ہے، ہمیں آزادانہ طبع پر ایسی زبان بنانے کی کوشش کرنی چاہیے جس کے دامن وسیع ہوتا کہ وہ زیادہ مقبول اور ہر دلعزیز ہو سکے۔ انگریزی

زبان بحیثیت زبان کے صرف اس لیے زیادہ اہمیت رکھتی ہے کہ اس میں وسعت، لچک اور بڑھنے کی اہلیت پائی جاتی ہے۔ ہماری خواہش ہے کہ ہماری زبان انہی خصوصیات کی حامل ہو تاکہ دنیا کے مسائل سے دوچار ہو سکے۔

مجھے یہ دیکھ کر بڑا دکھ ہوتا ہے کہ زبان کے مسئلے پر ہمارے ہاں جب کوئی بحث ہوتی ہے تو اس میں نہ تو عالمانہ شان ہوتی ہے، نہ تمدنی احساس اور نہ دُور اندیشی کی جھلک۔ عام طور پر زبان کو اخباری زبان کی حیثیت سے غلط قومی نقطہ نظر سے دیکھا جاتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اسے زیادہ سے زیادہ تنگ اور محدود بنانے کی کوشش کی جاتی ہے اور ہر وہ اقدام جو اسے وسیع بنانے کے لیے کیا جاتا ہے قوم پروری کے خلاف سمجھا جاتا ہے۔ زبان کی خوبی اور خوبصورتی خیال کی جاتی ہے کہ اس میں بلاوجہ بناؤ سنگار سے کام لیا جائے اور پیچیدہ اور لمبے جملے استعمال کیے جائیں۔ اس میں نہ تو زور ہوتا ہے نہ شکوہ۔ صرف آٹھلا پن اور بناوٹ پائی جاتی ہے جس طرح شاعری صرف وزن اور قافیے تک محدود نہیں اسی طرح زبان پیچیدہ جملوں اور سخت الفاظ کے استعمال سے نہیں بن سکتی۔ اس طرف انگریزی کے چالو الفاظ کا خواہ مخواہ ترجمہ کرنے کی جو کوشش کی گئی ہے اسے سوائے خبط کے اور کیا کہا جاسکتا ہے۔ اگر یہ رجحان یوں ہی باقی رہا تو اظہار خیال کے ایک عمدہ ذریعے کا خون یقینی ہے۔

اگر مجھ سے پوچھا جائے کہ ہندوستان کا سب سے زیادہ قیمتی خزانہ اور سب سے بیش بہا ترکہ کیا ہے تو میں بلا جھجک کہوں گا سنسکرت۔ سنسکرت اور اس کا ادب ہمارے لیے صرف ایک پُرانا بہترین خزانہ ہی نہیں بلکہ وہ زندہ روایات ہیں جو ہماری زندگی کو ہمیشہ متاثر کرتی رہیں گی۔ ہمیں اس کا گہرا مطالعہ کرنا چاہیے۔ اس کے ادبی خزانے کو دنیا کے سامنے لانا چاہیے جو نظروں سے چھپا ہوا پڑا ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ لوگ اس معاملے میں زبان سے تو عجیبی کا اظہار کرتے ہیں اور اس کو سیاسی مقصد کے لیے استعمال بھی کرتے ہیں لیکن اس کی کوئی واقعی خدمت نہیں کرتے سنسکرت ہو یا موجودہ ہندوستانی زبانیں ان میں تعمیری کام کرنے والے بہت کم نظر آتے ہیں۔ نہ آگے بڑھو نہ بڑھنے دو کی پالیسی پر زیادہ عمل کرتے ہیں۔

نہ تو خود کو کافی کام کرتے ہیں اور نہ کرنے دیتے ہیں۔ کوئی زبان، قانون اور قرار دادوں کے بل بوتے نہیں بڑھتی بلکہ اپنی اندرونی اہلیت اور خصوصیات کی بنا پر ترقی کرتی ہے اس لیے کسی زبان کی اصلی خدمت اس کو قابل استعمال، اچھا اور ستھرا بنانے کی کوشش ہے۔ سنسکرت کو پڑھنے اور اس سے فائدہ اٹھانے کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ وہ زندہ زبان کی حیثیت سے رائج کی جاسکتی ہے۔ وہ بدستور ایک سرچپے کی حیثیت سے ہندوستان کی بہت سی زبانوں کو سیراب کرتی رہے گی لیکن اسے زبردستی رائج کرنا نا تو ضروری ہے اور نہ مناسب بلکہ اس سے خراب نتائج برآمد ہونے کا اندیشہ ہے۔

فارسی زبان کا اثر

پچھلی صدیوں میں ہاڑی کچھ صوبائی زبانوں خصوصاً ہندوستانی زبان بنانے میں فارسی نے بہت اہم نقشہ لیا ہے۔ ایک حد تک ہمارے طرز فکر پر بھی اثر انداز ہوئی ہے جس سے ہمیں فائدہ پہنچا ہے اور ہمارا انسانی خزانہ زیادہ مالدار ہو گیا ہے۔ یہ بات یاد رکھنا چاہیے کہ فارسی سے زیادہ کوئی زبان سنسکرت سے قریب نہیں ہے۔ ویدائی سنسکرت اور قدیم پہلوی (فارسی) بہ نسبت ویدائی سنسکرت اور کلاسیکی سنسکرت کے زیادہ قریب ہیں۔ اس لیے دونوں کی ملاوٹ آسان ہے اور کسی طرح ہمارے انسانی اور فنی جوہر کے خلاف نہیں ہے۔ بہر حال پانچ صدیوں کی تاریخ اور عوام کی زندگی نے ہم کو موجودہ حالات تک پہنچایا اور تاریخ کے اس کام کو مٹانے کی کوشش کرنا لغو اور نا سمجھی کی بات ہے۔ ثقافتی نقطہ نظر سے اس کو ختم کر کے پھر پیچھے لوٹنے کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم اپنے آپ کو اس ثقافتی دولت سے محروم کر دیں جو ہماری ملکیت تھی اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم خود ہی اپنے کو نادار بنا رہے ہیں۔ ہیں ان تمام اثرات کو قبول کرنا چاہیے جو ہمارے ثقافتی سرمائے میں اضافہ کر سکیں۔ اس لیے ہم نے جو کچھ ابھی تک اپنی زبان میں ضم کر لیا ہے، اس کو خارج کرنے کی کوشش ہر پہلو سے غلط ہوگی۔ اگر ہم ان باتوں کو پیش نظر رکھیں تو اس سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ پورے ہندوستان کی زبان جو ہم بنانا چاہتے ہیں اس میں کافی وسعت اور گنجائش ہونا چاہیے جو ان تمام

تمدنی خصوصیات کو قبول کر کے برقرار رکھ سکے جو اُس نے پُرانے زمانے میں چل کیے ہیں۔ اس زبان کو لازمی طور پر پڑھے لکھے آدمیوں کے چھوڑنے سے حلقے کی زبان نہیں بلکہ عوام کی زبان ہونا چاہیے۔ اس کو باوقار اور زوردار ہونا چاہیے اور کوشش کرنا چاہیے کہ اس میں تصنیع اور اوچھاپن نہ ہو۔ لازمی طور پر اس کی بنیاد اور اجزاء ضروری میں سنسکرت کے الفاظ ہوں گے لیکن اس میں دوسری زبانوں خصوصاً فارسی انگریزی اور دوسری غیر ملکی زبانوں کے بھی الفاظ، جملے اور خیالات ہوں گے۔ جہاں تک فنی اصطلاحوں کا سوال ہے سب سے پہلے ہمیں مروجہ اصطلاحوں کو مان لینا چاہیے اور نئے الفاظ بنانے میں ہمیں اس بات کا خیال رکھنا چاہیے کہ وہ عام فہم ہوں اور مروجہ زبان سے قریب ہوں۔ فنی الفاظ میں جہاں تک ممکن ہو ہمیں اس عالمی زبان کے راستے سے الگ نہ ہونا چاہیے جو آج کل ترقی پا رہی ہے۔ یہ بہتر ہوگا کہ پہلے بنیادی الفاظ جمع کر لیے جائیں۔ مان لیجیے کہ تقریباً تین ہزار الفاظ ایسے ہیں کہ جو عام فہم الفاظ ہوں اور جن کو عام طور پر بزرگ استعمال کرتے ہوں ان میں ایک ہی مطلب کے لیے دو الفاظ ہو سکتے ہیں بشرطیکہ وہ عام استعمال میں آتے ہوں۔ یہ ہماری زبان کا بنیادی ذخیرہ ہونا چاہیے جس کا علم ہر اُس شخص کو ہونا چاہیے جو ہندوستان کی زبان جاننا چاہتا ہو۔

اس کے بعد مندرجہ بالا معیار کے مطابق فنی الفاظ کی بھی ایک فہرست تیار ہونا چاہیے جس میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ کثیر تعداد میں نئی فنی اصطلاحیں ایسی ہیں جن کے بنانے میں غیر معمولی تصنیع سے کام لیا گیا ہے اور محاورے کے لحاظ سے ان کا مطلب بالکل جھٹ ہو جاتا ہے کیونکہ ان کے پس منظر میں تاریخ کا کوئی لحاظ نہیں رکھا گیا ہے ایسے الفاظ میرے لیے بہت ڈراؤنے ہیں۔

اگر یہ دو فہرستیں تیار کر لی جائیں تو باقی کو زبان کے فطری ارتقا پر چھوڑا جاسکتا ہے کسی شخص کے خالی ادبی ہندی یا خالص ادبی اردو یا ان دونوں کی درمیانی زبان لکھنے پر پابندی نہ ہونی چاہیے۔ تعلیم کی توسیع سے پڑھنے والے پڑھیں گے جن کا زبردست اثر لازمی طور پر مصنفین اور مقررین پر پڑے گا اور مجھے اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ رفتہ رفتہ

ایک نفیس اور طاقت ور زبان پیدا ہوگی اور اوپر سے کسی دباؤ کے بغیر وسعت پائے گی۔
 یہ بات قابل حیرت ہے کہ ہم زبان کی بابت تو اس قدر بھگڑتے ہیں لیکن ہمارے پاس
 کوئی مکمل لغت نہیں ہے۔ دنیا کی کسی بڑی زبان کو دیکھیے اس میں کتنی لغت اور انسائیکلو پیڈیا
 ہیں۔ ہماری زبان کا معیار عدالتی زبان یا اسکول کی کتابوں کی زبان کا رہ گیا ہے۔ ہماری لغت
 بھی اسکول کے بچوں کے لیے ہوتی ہے، اس لیے سب سے پہلا قدم جو ہم اٹھانا چاہیے
 وہ مکمل اور عالمانہ لغات بنانے کے لیے ہونا چاہیے جو سنسکرت کے لیے بھی ہوں، اور
 ہماری موجودہ زبان کے لیے بھی۔

جیسا کہ میں نے اوپر کہا ہے کسی زبان کا نام اہم نہیں ہوتا بلکہ زبان کا سرمایہ اس کو
 اہم بناتا ہے۔ جو کچھ کہ میں نے کہا ہے اور جو الفاظ آج کل استعمال ہوتے ہیں ان کا لحاظ
 کرتے ہوئے میری نظر انتخاب ہندوستانی پر پڑتی ہے۔

رسم خط

بہان تک رسم خط کا تعلق ہے یہ بالکل واضح ہے کہ ناگری رسم خط حاوی ہوگا لیکن چونکہ
 میں تمدنی اور سیاسی نقطہ ہائے نظر سے تخریبی پالیسی کو غلط سمجھتا ہوں۔ اس لیے میری رائے
 ہے کہ اس رسم خط کی جہاں ضرورت ہو اسے تسلیم کیا جائے اور اسے سکھایا بھی جائے۔ ہم
 عوام سے دونوں رسم خط سیکھنے کا مطالبہ نہیں کر سکتے کیونکہ یہ ان پر ایک بہت بڑا بوجھ ہوگا لیکن
 ہمیں اس رسم خط کو تسلیم کرنا چاہیے خصوصاً جہاں تک دستاویزات اور دوسرے کاغذات
 پیش کرنے کو تعلق ہے۔ اس کے علاوہ ہمیں اردو رسم خط کے سکھانے کا بھی ان اسکولوں
 میں انتظام کرنا چاہیے جہاں کافی طلبہ اس کے سیکھنے کے خواہشمند ہوں۔

یہ طریقہ کار زبان کے معاملے میں ہماری اس پالیسی کے عین مطابق ہے جس کا ہم
 کانگریس اور دستور ساز اسمبلی کے ذریعے اعلان کر چکے ہیں۔ یہ پالیسی یہ ہے کہ ہر بچے کو
 ابتدائی تعلیم اس کی مادری زبان میں دی جائے بشرطیکہ ایک مخصوص علاقے کے بچے اس کے
 خواہشمند ہوں اور اس پر آسانی سے عمل ہو سکے۔ اس طرح بمبئی یا کلکتہ یا دہلی میں تامل بولنے

والے بچوں کی کافی تعداد ہے تو انھیں اس کا موقع ملنا چاہیے کہ وہ تامل میں اپنی ابتدائی تعلیم حاصل کر سکیں۔ اسی طرح اگر ہندوستان کے کسی حصے میں اردو والوں کی کافی تعداد ہے تو انھیں صوبائی زبان کے ساتھ اردو رسم خط بھی سکھانا چاہیے۔ یہ اصول تسلیم کر لیا گیا ہے اور یہ بہت ضروری ہے کہ اس پر جلد سے جلد عمل شروع کر دیا جائے۔ اس میں بہت سی دشواریاں ہوتی ہیں خصوصاً اُن علاقوں میں جہاں دو صوبے ایک دوسرے سے ملتے ہیں اور دونوں صوبوں کی سرحد کے علاقے میں دو زبانیں رائج ہیں۔ دوسری جگہوں کے مقابلے میں اس جگہ اس بات کی خصوصیت کے ساتھ ضرورت ہے کہ مادری زبان میں ابتدائی تعلیم دی جائے۔ میرا خیال ہے کہ ہم رومن خط کو وسیع پیمانے پر رائج نہیں کر سکتے لیکن اس سلسلے میں یہ بات بھی یاد رکھنا چاہیے کہ رومن رسم خط فوج میں کامیابی کے ساتھ استعمال ہوتا رہا ہے۔ تجربے نے یہ بھی ثابت کیا ہے کہ اس کا سیکھنا بہت آسان ہے۔ اس کے ساتھ ہی کسی حد تک یہ فوج میں اتحاد قائم کرنے کا سبب بنا ہے اس لیے رومن رسم خط کے استعمال کرنے کے امکانات پر غور کرنا چاہیے اور اسے جہاں ضرورت ہو استعمال کرنا چاہیے۔

مصنفوں سے

اس مضمون کے شروع میں میں نے لکھا تھا کہ میں یہ مضمون ایک مصنف کی حیثیت سے لکھ رہا ہوں، کیا میں یہاں مصنفوں خصوصاً ہندی اور اردو کے مصنفوں کو کچھ شوروں سے سکتا ہوں؟ مجھے یہ دیکھ کر بہت دکھ ہوتا ہے کہ ہمارے بہترین مصنفوں کو ناشرین کے ہاتھوں کتنی تکلیفیں اٹھانا پڑی ہیں اور اکثر صورتوں میں وہ کس طرح اُن کے اغراض کا شکار ہو گئے ہیں۔ ایک طرف جرنلسٹ تو کامیاب زندگی بسر کرتے ہیں لیکن دوسری طرف اہلیت رکھنے والے حقیقی مصنفوں کو کامیابی کے بہت کم مواقع میسر ہیں۔ مجھے ایسے واقعات کا علم ہے جہاں ناشرین نے ہندی کتابوں کے کاپی رائٹ چند لمحوں میں خرید لیے ہیں کیونکہ غریب مصنف فاقوں مر رہا تھا اور اس کے پاس اس کے سوا اور کوئی چارہ کار نہ تھا۔ یہ ناشر

ان کتابوں کے ذریعے خوب روپیہ کماتے ہیں اور مصنف فاقوں مرتا ہے۔ میرے خیال میں یہ طریقہ بہت شرمناک ہے اور ہماری کھلی ہوئی توہین ہے۔ میں ناشروں سے اپیل کروں گا کہ وہ مصنفوں سے ایسا ناجائز فائدہ نہ اٹھائیں۔ ناشر بھی اس صورت میں سرسبز ہو سکتے ہیں جبکہ مصنف بھی سرسبز ہو۔ اس کے علاوہ ناشر کے نقطہ نظر سے بھی یہ ایک احمقانہ پالیسی ہے کہ وہ مصنف کو فاقے مرنے دے اور اس طرح اس کو اچھے کام کرنے سے روکے لیکن قومی نقطہ نظر سے یہ مسئلہ اور بھی اہمیت رکھتا ہے۔ یہ کام قوم کا ہے کہ وہ اس کا خیال رکھے کہ ہمارے اہلیت رکھنے والے مصنفوں کو اچھا کام کرنے کے مواقع میسر ہیں۔
(آجہ قومی آواز لکھنؤ)

فرقہ پرستی پر کیوں کر قابو پائیں؟

ک، ج، مشرودالا

ایک مناسب نے اپنے خط میں مجھ سے یہ فرمائش کی ہے کہ فرقہ پرستی پر قابو پانے کی کچھ مفید تدبیریں بتاؤں۔ خود ان کی تجویز یہ ہے کہ ایک نیا ادارہ قائم کیا جائے، ”ایک مشترکہ محاذ بنایا جائے“ ایک خاص سیوا دل ہوا اور ایک نئی تحریک ”انسانیت“ کے نام سے۔ میری ناچیز رائے میں یہ لازمی نہیں کہ ہر مناسب اور ضروری اصلاح کے لیے نئے ادارے، کمیٹیاں، سیوا دل قائم کیے جائیں۔ نئی تحریکیں شروع کی جائیں۔ نئے نعرے لگائے جائیں۔ ہر ادارے سے ایک نئی پارٹی بن جاتی ہے۔ ہمیں یہ روگ سالگ گیا ہو کہ ادارے پر ادارے قائم کرتے جاتے ہیں۔ ہمارے ملک میں پہلے ہی سے کئی ادارے موجود ہیں جو فرقہ پرستی کے قائل نہیں ہیں۔ ان میں سے خاص خاص مرکز کی اور صوبوں کی حکومتیں

ہیں جو ہم نے بنائی ہیں۔ کانگرس ہے، لبرل ہیں، سوشلسٹ ہیں اور تعمیری پروگرام کے ادارے ہیں۔ اس کی بھی ضرورت نہیں معلوم ہوتی کہ فرقہ پرستی سے جنگ کرنے کے لیے ان سب اداروں کی ایک مشترک کمیٹی ہو۔

لیکن پہلے خرابی یہ نظر آتی ہے کہ ان سب اداروں میں ایسے لوگ موجود ہیں جن کے خیالات اس بارے میں صاف نہیں ہیں اور جن کے جذبات میں کافی وسعت نہیں ہے۔ شاید ہم میں سے ہر شخص ایک حد تک اس غلام کی طرح ہے جسے سلطان نے کم سن شہزادے کے ساتھ کھیلنے کو ایک موزوں ساتھی ڈھونڈنے کا حکم دیا تو اسے اپنے راجے سے اچھا کوئی لڑکا نہ ملا۔ ہم ہندوستانیوں کے دل سے یہ خیال کسی طرح نہیں نکلتا کہ ہندوستانی قومیت زبان اور تہذیب پر ”ہندویت“ کا ٹھپہ ہونا چاہیے اور ہندویت بھی وہ جس کی بناء ویدوں اور سنسکرت پر قائم ہو۔ ہم اس حقیقت کو نہیں سمجھ سکتے کہ جیسے چین، سکھ، لنگایت اور دوسرے ہندوستانی جو ویدوں کو نہیں مانتے ہندوستانی قوم اور تہذیب کے جزو ہیں۔ اسی طرح ہندوستانی مسلمان، عیسائی اور پارسی بھی ہیں یہی حال پاکستان میں مسلمانوں کا ہے وہ بھی اس حقیقت کو سمجھنے سے قاصر ہیں کہ پاکستان کی ایک الگ ریاست تو بن سکتی ہے لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں اور ان کی تہذیبوں کے میل جول کو روکا جائے اس لیے کہ ہمالیہ کے دریا پکار پکار کر کہہ رہے ہیں کہ جو کوئی سندھو کو ہمیشہ کے لیے پا کر تباہ ہے ہندو بن جاتا ہے، چاہے اس کا مذہب کچھ ہی ہو۔ مگر آئیے ہم پھر اسی طرف رجوع کریں جو لوگ ہندو نہیں ہیں ان میں غیر ہندوستانی عناصر کا کتنا ہی میسل کیوں نہ ہو، ان کی زبان، تہذیب، فکر کا سرچشمہ یہاں تک کہ ان کی نسل بھی ہندوستان اور صرف ہندوستان کی ہے۔ اسی سرزمین کی پیداوار ہے اگر کانگرس کے اندر ہندو قومیت کے علمبرداروں کا تہذیب کا تصور صحیح ہے تو میرے خیال میں ان کی رائے اور ہندو ہاں بھایا آریس ایس کی رائے میں کچھ فرق نہیں ہے۔ یہ آخر الذکر ادارے بھی غیر ہندو جماعتوں کو اچھی خاصی مگر ماتحت جگہ دینے کو تیار ہیں۔ اس لیے پہلی اہم چیز یہ ہے کہ ہم اپنے دل سے اس خبط کو دھو کر دیں کہ ”ہندو

تہذیب کو ہندوستان میں سب سے اونچی جگہ پانے کا حق ہے اور ہمارا فرض ہے کہ ہم اسے غیر ہندو عناصر خصوصاً اسلامی عناصر کی آمیزش سے پاک رکھیں۔ یہ نفسی گرہ ایک بار کھل جائے تو پھر صحت کی دوسری منزلیں بغیر کسی خاص کوشش کے طے ہو جائیں گی۔ دوسری ضروری چیز یہ ہے کہ تعلیمی اداروں کو تعصب سے پاک کیا جائے۔ ہمارے کئی اسکول اور کالج فرقہ پرستی کی پرورش کے مرکز بن گئے ہیں۔ بعض مقامات پر لڑکوں اور لڑکیوں کو بچپن سے ایسے والدین اور استادوں سے تربیت ملتی ہے جن کے دل فرقہ دارانہ نفرت سے معمور ہیں۔

سرکاری ملازموں میں عام طور پر وہ لوگ جو ذمہ داری کے عہدوں پر ہیں۔ متوسط طبقے سے تعلق رکھتے ہیں ان میں سے بہت سے کانگریس کے کارکنوں کے رشتہ دار ہیں۔ یہ لوگ ”تعلیم یافتہ“ ہیں۔ یہی طبقہ ہے جس کا دل و دماغ یا توصاف ہوتا ہے یا الجھا ہوا۔ ماتحت ملازم جیسے پولس کے کانسٹبل، جیل کے وارڈن، فوج کے سپاہی مزدور طبقے سے تعلق رکھتے ہیں۔ عام طور پر وہ اس سے زیادہ کچھ نہیں کرتے کہ اپنے افسروں کے حکم کی تعمیل کر دیں۔ فرقہ دارانہ فساد میں انھی لوگوں کو اور ان کے عزیزوں کو جو ملازم نہیں ہیں مصیبت اٹھانی پڑتی ہے۔ چاہے فساد کے محرک متوسط طبقے کے لیڈر ہوں مگر مار دھاڑ کے لیے اسی عزت کش طبقے کے لوگوں کو اکسایا جاتا ہے اور ان ہی کو کم سے کم جانی نقصان زیادہ اٹھانا پڑتا ہے اس لیے ان کے اندر مخالف فرقے یا طبقے کی نفرت بھر جاتی ہے اور انھیں یہ سکھایا جاتا ہے کہ اُسے اپنا دشمن سمجھیں پھر بھی ان کا غصہ بہت گہرا اور پایدار نہیں ہوتا۔ کیونکہ دراصل ان کے دل میں کسی خاص مذہب یا تہذیب کے ساتھ بیجا عصبیت نہیں ہوتی۔ یہ آئینہ یافتہ طبقے کی خصوصیت ہے۔ اول الذکر کے دلوں سے نفرت کا نہر دور گردینا اس سے زیادہ آسان ہے جتنا آخر الذکر کے دلوں سے، اس لیے سب سے مقدم اور ضروری یہ ہے کہ ہم خود اپنے دل و دماغ اور تعلیم یافتہ طبقے کے دل و دماغ کو پاک کر دیں اور اسکولوں اور کالجوں کی فضا کو صاف کر دیں۔ ہمیں یہ محسوس کرنا چاہیے کہ بیرونی مذاہب اور تہذیبیں جو مختلف زمانوں میں ہندوستان میں داخل ہوئیں، ہمارے بہت سے ہم وطنوں کی

زندگی کا جزو بن گئی ہیں۔ ان کا اثر ان لوگوں پر بھی پڑا ہے جنہوں نے ان مذاہب کو قبول نہیں کیا اور مجموعی طور پر اس سے ہندوستان کو فائدہ پہنچا۔ ہندو مذہب جب اکیلا تھا تو اس میں انحطاط پیدا ہو گیا تھا اور اسے ترقی کے لیے ایک دھچکے کی ضرورت تھی جس طرح اسلام اور عیسائیت کی لہروں نے ہمارے لباس، مکان اور بیرونی زندگی کو سنوارا اُسی طرح ہماری زبان کو جن میں سنسکرت بھی شامل ہے مالا مال کر دیا۔ اگر ہم اس اندھی عصبیت کو جو ہمیں شدہ قبل اسلامی تہذیب کے ساتھ ہے دور کر دیں تو یہ فرقہ پرستی کو ترک کرنے کا پہلا قدم ہو گا۔

(۲۰ فروری ۱۹۴۹ء کے ہفت روزہ سے ترجمہ)

تبصرہ

مولانا عبدالسلام قدوائی

تاریخ الردۃ

- ترتیب : ڈاکٹر رشید احمد فارق پروفیسر عربی، دہلی یونیورسٹی
 تدارک کردہ : ایشیا پیڈنگ ہاؤس ممبئی برائے انڈین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک
 اسٹڈیز۔ نئی دہلی
 ضخامت : صفحات ۱۷۳۔ علاوہ مقدمہ و اندکس
 نقشہ : ۳۰ × ۲۰
 قیمت : تیس روپے

پیغمبر اسلام حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ۲۳ برس اسلام کی اشاعت کے لیے غیر معمولی جدوجہد کی۔ آپ کی دعوت و تبلیغ کے اثر سے اسلام کا پیغام سارے عرب میں پہنچ گیا۔ سترہ میں فتح مکہ کے بعد قریش کی مخالفت ختم ہوئی تو قبائل عرب تیزی سے اسلام میں داخل ہو گئے۔ دروازے کے قبائل اسلام تو لے آئے لیکن ان کی تعلیم و تربیت پورے طور پر مکمل نہیں ہو سکی تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے وفات پائی۔ آپ کی وفات کے بعد

حضرت ابو بکر آپ کے جانشین منتخب ہوئے تو ان نو مسلم قبائل نے بغاوت کر دی بعض قبیلوں نے زکوٰۃ دینے سے انکار کیا اور بعض اس سے آگے بڑھ کر نفس اسلام کے بھی منکر ہو گئے۔ سیدہ، طلیحہ، سجاح وغیرہ اس فتنے کے سربراہ تھے۔ ان لوگوں نے اپنی مخالفانہ سرگرمیوں کو پُر زور بنانے کے لیے اپنی اپنی پیغمبری کا اعلان کر دیا۔ یہ شورش اتنی بڑھی کہ معلوم ہوتا تھا کہ دنیا سے اسلام کا خاتمہ ہو جائے گا لیکن حضرت ابو بکر کی ہمت، ثبات قدمی، حکمت عملی، ایمانی قوت اور عزم و استقلال نے اسلام کی گرتی ہوئی عمارت کو سنبھال لیا۔ اللہ تعالیٰ نے اکھڑے ہوئے قدموں کو جمادیا، شورش پسندوں کا زور ٹوٹ گیا، مدعیان نبوت کا خاتمہ ہو گیا اور مرتدین پھر دائرۂ اسلام میں داخل ہو گئے۔ اسلام سے اس انحراف اور برگشتگی کو تاریخ میں ارتداد یا ردۃ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

تاریخ اسلام کی تمام کتابوں میں یہ واقعات بیان کیے گئے ہیں بعض میں تفصیل سے بعض میں اختصار سے۔ پیش نظر کتاب میں ارتداد کے حالات نسبتاً تفصیل سے بیان کیے گئے ہیں۔ یہ دراصل ابوالریع سلیمان بن موسیٰ بن سالم کلاعی کی کتاب ”الاكتفاء بما تضمنته من مغازی المصطفیٰ ومغازی الخلفاء“ کا اقتباس ہے۔ کلاعی اندلس (اسپین) کے باشندے تھے۔ ۵۶۵ھ (۱۱۷۱ء) میں پیدا ہوئے اور ۶۲۴ھ (۱۲۳۷ء) میں ایک معرکے میں شہید ہوئے تحریر و تقریر میں بہت ممتاز تھے۔ ادب، تاریخ، حدیث اور رجال میں متعدد اہم کتابیں تصنیف کی تھیں انھیں اہم کتابوں میں مذکورہ بالا کتاب ”الاكتفاء“ بھی ہے۔ اس کے چار حصے ہیں، پہلے حصے میں رسول اللہ کے حالات اور غزوات بیان کیے ہیں، دوسرے حصے میں حضرت ابو بکر، تیسرے میں حضرت عمر اور چوتھے میں حضرت عثمان کے دور کے واقعات اور فتوحات کا ذکر ہے۔ مصنف کے سامنے تاریخ اسلام کی متداول کتابوں کے علاوہ بعض ایسی کتابیں بھی تھیں جو اب نایاب ہیں۔ اس لیے اس میں ایسی روایتیں بھی مل جاتی ہیں جو موجودہ کتابوں میں نظر نہیں آتی ہیں۔

۱۔ کتاب الردۃ لثیاب بن موسیٰ التوفی ۲۳۷ھ۔ کتاب یعقوب بن محمد الزہری المتوفی ۲۱۳ھ۔ کتاب یحییٰ بن سعید اموی متوفی ۱۹۴ھ۔ کتاب یحییٰ بن مقبہ وغیرہ۔

ڈاکٹر خورشید احمد فاروق کو سفرِ مصر کے دوران قاہرہ کے کتب خانے میں "الاكتفاء" کا قلمی نسخہ نظر آیا انھوں نے اس کا مطالعہ کیا تو اس کی اہمیت کا اندازہ ہوا۔ پوری کتاب تو بہت طویل تھی، بڑی تقطیع کے چار سو اڑتالیس صفحے، حروف باریک اور کتابت گنجان۔ ہر صفحے میں ۴۴ سطریں۔ اس لیے پوری کتاب کی نقل اور پھر اشاعت دشوار تھی۔ اس لیے وہ عہدِ صدیقی کے صرف ارتداد کے واقعات نقل کر سکے، انھیں اقتباسات کو مفید حواشی کے ساتھ اب کتابی شکل میں مرتب کر کے شائع کیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے کتاب بڑی محنت سے ایڈٹ کی ہے۔ متن کی تصحیح کے علاوہ حواشی بکثرت لکھے ہیں جن میں کتاب میں مذکور نقایات و اشخاص کا تعارف کرایا گیا ہے۔ مشکل الفاظ کے معنی بیان کیے ہیں۔ متن کی تصحیحات کی تصحیح کی گئی ہے، اس طرح کتاب سے استفادہ بہت آسان ہو گیا ہے۔ اگر ڈاکٹر صاحب مصنف کی روایات پر جا بجا تنقید بھی کر دیتے تو اور بہتر ہوتا۔ در فارسی بہت سی الجھنوں اور غلط فہمیوں سے محفوظ رہتا۔ مثلاً مالک بن نویرہ کے قتل کا واقعہ، بعض باغیوں کے جلائے جانے کی روایتیں۔ مصنف کتاب کلاعی نے اپنے پیش نظر ماخذوں سے عام موزعین کی طرح یہ روایتیں بغیر کسی تنقید کے نقل کر دی ہیں، لیکن دقیق النظر محققین نے ان روایات پر تنقید کی ہے جس سے غلط فہمیاں دور ہو جاتی ہیں اور حالات کی صحیح تصویر سامنے آ جاتی ہے۔ بہر حال کتاب کی اشاعت قابلِ قدر ہے اس سے تاریخ اسلام پر کام کرنے والوں کے سامنے ایک اور قدیم ماخذ آ گیا ہے۔ خدا کرے کتاب کے اس ایک جز کی اشاعت سے پوری کتاب کے شائع کرنے کی تحریک ہو اور کوئی ادارہ کلاعی کی مکمل کتاب شائع کر دے امید ہے کہ اس سے تاریخ اسلام کے بعض نئے گوشے سامنے آجائیں گے۔

اسلامی علوم و فنون ہندوستان میں

انتر : مولانا حکیم سید عبدالحی صاحب مرتوم سابق ناظم ندوۃ العلماء، لکھنؤ

ترجمہ : مولانا ابوالعرفان استاد دارالعلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ

صفحات : علاوہ فہرست و پیش لفظ ۴۶۸ - تقطیع ۲۰×۳۰

مشائع کردہ : دارالمسنفین اعظم گڑھ - قیمت : دس روپے۔

۱۔ ڈاکٹر صاحب کا اندازہ ہر کہ پوری کتاب اگر اوسط درجہ کے ٹائپ میں چھپے تو دو ہزار صفحات میں آئے گی۔

حکیم سید عبدالحی صاحب سے اہل علم بخوبی واقف ہیں اردو ادب و تاریخ سے دلچسپی رکھنے والے بھی ان کے شعراء اردو کے تذکرہ نگارِ رعنا کی وجہ سے انھیں اچھی طرح جانتے ہیں۔ اب سے پچاس برس پہلے ندوۃ العلماء کے ناظم کی حیثیت سے سارے ملک میں ان کی شہرت تھی اور اپنی نیک مزاجی، سلامت روی، دینی شغف، علمی کمالات اور اخلاق عالیہ کی وجہ سے ہر حلقہ میں عزت کی نظر سے دیکھے جاتے تھے۔

آنچے گل رعنا کے علاوہ اردو، فارسی اور عربی میں متعدد کتابیں لکھیں جن میں سے کچھ شائع ہو چکی ہیں اور کچھ ابھی قلمی شکل میں طباعت کے انتظار میں ہیں۔ ان میں دو کتابیں بہت اہم ہیں۔ ایک نزہۃ الخواطر اور دوسری معارف العوارف دونوں کتابیں عربی میں تھیں پہلی کتاب میں ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد کے وقت سے لے کر اپنے زمانے (۱۹۲۳ء) تک کے تمام مشہور اور صاحب کمال اشخاص کے حالات لکھے ہیں۔ یہ کتاب دائرۃ المعارف حیدرآباد کی طرف سے آٹھ جلدوں میں شائع ہو چکی ہے۔ دوسری کتاب دمشق کی علمی اکادمی "المجمع العلمی العربی" نے ۱۹۵۸ء میں الثقافت الاسلامیہ فی الہند کے نام سے شائع کی ہے۔ شاہ معین الدین صاحب ناظم دار المصنفین اعظم گڑھ نے اس کتاب کی اہمیت اور ضرورت محسوس کرتے ہوئے اسے اردو میں منتقل کرنے کا انتظام کیا اور مولانا ابوالعرفان ندوی سے ترجمہ کر کے دار المصنفین کی جانب سے شائع کیا۔ کتاب کے شروع میں مصنف کے فرزند ارشد مولانا ابوالحسن علی صاحب کے قلم سے ۱۴ صفحات کا ایک دیباچہ ہے جس میں ان کے سوانح حیات اور علمی کارنامے بیان کیے گئے ہیں۔ اس کے بعد اصل کتاب شروع ہوتی ہے۔ شروع میں ایک مبسوط مقدمہ ہے جس میں اپنی دو اہم کتابوں نزہۃ الخواطر اور جنت المشرق کے ذکر کے بعد اس کتاب کے بارے میں لکھا ہے :

۱۔ ۱۹۱۹ء میں علمی مجلس دمشق (شام) میں قائم ہوئی تھی۔ عربی تاریخ و ادب کے نامور محقق علامہ کرد علی اس کے پہلے صدر تھے۔ اس مجلس کی علمی عظمت صرف عرب ملکوں میں ہی نہیں بلکہ ساری دنیا میں عربی علوم و فنون سے دلچسپی رکھنے والے حلقوں میں مسلم تھی کچھ عرصہ ہوا اس کا نام مجمع اللغة العربیہ کر دیا گیا ہے اس کی علمی منزلت اب بھی قائم ہے اور اس کی رکنیت قابلِ فخر سمجھی جاتی ہے۔

”جب میں ان دونوں کتابوں کی تصنیف سے نارغ ہو چکا تو مناسب سمجھا کہ ایک مختصر کتاب معارف العوارف فی انواع العلوم والمعارف کے عنوان سے لکھوں اور اس کتاب میں نظام و نصاب درس کی عہدہ بہہ تاریخ بیان کروں۔ فنون ادبیہ مثلاً نحو، صرف، اشتقاق، لغت، بلاغت، عروض و قافیہ، انشاء و شعر اور تاریخ و جغرافیہ کی تاریخ لکھوں پھر علوم شرعیہ دینیہ میں سے فقہ، اصول فقہ، حدیث و تفسیر اور تصوف، کلام کی تاریخ بیان کروں پھر فنیات و فنیات میں سے علم المناظرہ، منطق، طبیعیات و الہیات اور فنیات علمی اور فن ریاضی و طب کی تاریخ بیان کروں۔ پھر شعر و شعراء کے حالات لکھوں اور ان چیزوں کا تذکرہ جہاں تک ہندوستان کا تعلق ہے لکھوں اور ان علوم میں ہندوستان میں جو کتابیں لکھی گئی ہیں، ان کا بھی تذکرہ کروں۔“

مسنف نے پہلے بتایا کہ اسلامی عہد کے نصاب و نظام تعلیم سے بحث کی ہے اور مختصر مورخہ ساتویں صدی ہجری سے اپنے زمانے تک کے نصاب تعلیم کا ذکر کیا ہے۔ پھر دسویں جن علوم و فنون کی تعلیم دی جاتی تھی ان کو بیان کیا اور جو کتابیں داخل درس تھیں ان کا نام بزم ذکر کیا ہے۔

اس کے بعد اصل کتاب شروع ہوتی ہے جو چار ابواب میں تقسیم ہے اور ہر باب میں فصلوں میں تقسیم ہے۔ پہلا باب علوم ادبیہ کے متعلق ہے، اس میں نحو، صرف، اشتقاق، لغت، بلاغت، عروض و قافیہ، ادب و شعر کے علاوہ جغرافیہ اور تاریخ و سیر کی کتابیں شامل ہیں۔

دوسرا باب علوم دینیہ کے متعلق ہے۔ اس کے ماتحت فقہ، اصول فقہ، علم الفرائض، حدیث، تریقہ، تصوف و کلام کی کتابوں کا بیان ہے۔

مسنف نے تیسری نظر کتاب کا نام بھی تجویز کیا تھا لیکن الجمع العلوی العربی نے اس خیال سے کہ کتاب کا موضوع نام نہی سے واضح ہو جائے اس کا نام الثقافة الاسلامیہ فی الہند تجویز کیا اور اسی نام سے اسے شائع کیا۔

تیسرا باب علوم عقلیہ کے بارے میں ہے اس کے ماتحت مناظرہ، منطق، طبیعیات و الہیات، ریاضی، حکمت عقلی، موسیقی اور طب کی تعریف، تاریخ اور تصانیف کا ذکر کیا گیا ہے۔

چوتھا باب ہندوستان کے شعراء اور شاعری کے بارے میں ہے اس میں شعر کی تعریف، ہندوستان کی فارسی، اردو اور ہندی شاعری کا ذکر ہے۔

آخر میں مذہب، تاریخ، فلسفہ و منطق اور طب وغیرہ کی ان اہم کتابوں کا مختصر ذکر ہے جن کا ہندوستان میں مسلمانوں نے ترجمہ کیا ہے۔ تراجم کی تعداد اتنی زیادہ ہے کہ اس کے لیے علاوہ ایک سے قلیل کتاب کی ضرورت ہے اس لیے کچھ اہم کتابوں کا اختصار کے ساتھ ذکر کر دیا ہے۔ مصنف کا طریقہ تحریر یہ ہے کہ پہلے علم زیر بحث کا تعارف کراتے ہیں پھر اس کی تاریخ مختصر طور پر بیان کرتے ہیں اس کے بعد اس علم کی اہم کتابوں کا ذکر کرتے ہیں پھر ہندوستان میں مسلمانوں کی تصنیف کی ہوئی کتابوں کی مفصل فہرست مصنفین کے ناموں کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔ اکثر یہ بھی بتا دیتے ہیں کہ کتاب کس زبان میں لکھی گئی ہے لیکن ہر جگہ اس کا التزام نہیں ہے۔ اسی طرح مصنفین کے سین پیدائش و وفات اور تاریخ تصنیف کا ذکر بھی کم ہے۔ یہ وضاحت بھی نہیں ہے کہ کتاب مطبوعہ ہے یا قلمی۔ اور اگر قلمی ہے تو کہاں پائی جاتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ تاریخ کی کتابوں اور اہل علم کے تذکروں میں جن کتابوں کا ذکر آیا ہے معلوم شدہ کتابوں کے ساتھ انھیں بھی درج کر دیا ہے اور پھر تلاش و تفحص کا موقع نہیں ملا یا ایسے وسائل میسر نہیں ہو سکے کہ ان کتابوں کے بارے میں تحقیق ہو سکتی کہ مسدوم ہو گئی ہیں یا کہیں قلمی سوہانی صورت میں موجود ہیں۔ بہر حال مصنف مرحوم کا اہل علم پر یہی بڑا احسان ہے کہ انھوں نے تاریخ و آثار اور سیر و سوانح کے دفاتر کا دیدہ ریزی سے مطالعہ کیا اور اسلاف کے علمی کارناموں سے دنیا کو روشناس کیا۔ تعجب ہوتا ہے کہ اتنا بڑا وسیع اور متنوع کام ایک شخص نے کس طرح انجام دیا۔ کاش کوئی مجلس تحقیق، یونیورسٹی یا علمی ادارہ اس کتاب کو مزید تلاش و تحقیق کا موضوع بنا لے۔ مصنفین کے متردک سین پیدائش و وفات کا پتہ لگائے، نادر کتابوں کی نشاندہی کرے، نایاب کتابوں کے بارے میں معلومات فراہم کرے۔ ہر کتاب کے متعلق ایسے اشارات

یو جن سے پتہ چل سکے کہ وہ کس پایہ کی ہے اور اس کا موضوع بحث کیا ہے۔ اگر ایسا ہو سکے تو اس کتاب کے افادے کا دائرہ بہت وسیع ہو جائے۔ پھر اس کے مکملہ کا مسئلہ بھی قابل غور ہے۔ مصنف کی وفات کو پچاس سال ہو رہے ہیں، یہ مدت خاصی طویل ہے۔ اس نصف سدی میں ہندوستانی علماء و مصنفین نے بے شمار کتابیں لکھی ہیں۔ ضرورت ہے کہ ان کا بھی پتہ چلایا جائے اور اسی طرح ان کی فہرست مرتب کر کے آئندہ نسلوں کو استفادے کا موقع دیا جائے۔

حیاتِ عبدالحی

مسنفہ : مولانا سید ابوالحسن علی ندوی

شائع کردہ : ندوۃ المصنفین، جامع مسجد، دہلی

صفحات : سلاوہ فہرست دیباچہ اور اندکس ۳۹۹ صفحات

تقطیع : $\frac{۳۰ \times ۲۰}{۸}$

قیمت : مجلد ۱۱ روپے

رائے بریلی کا دائرہ شاہ علم اللہ شروع سے علم و کمال، تقویٰ و تزکیہ، جہد و عمل اور تصوف و سلوک کا مرکز رہا ہے۔ حضرت شاہ علم اللہ شیخ آدم ہندی کے ممتاز خلیفہ تھے۔ ان کی ذات سے فیوض و برکات کے ایسے چشمے جاری ہوئے جن سے سارا ملک سیراب ہوا۔ ان کے سلسلہ عالیہ میں سہرت سید محمد عدل، سید محمد دیا، سید قطب الہدی، شاہ ابوسعید، حضرت سید احمد شہید اور شاہ ضیاء البنی وغیرہ سیکڑوں مشاہیر علم و ارشاد گزرے ہیں۔

مولانا حکیم سید عبدالحی صاحب بھی اسی خانوادہ سیادت سے تعلق رکھتے تھے اور اپنے فضل و کمال، تقویٰ و طہارت، زہد و ورع اور دینی اور ملی خدمات کی بنا پر بہت ممتاز تھے۔ ان کی ذات میں ایسی صفات جمع ہو گئی تھیں جن کی وجہ سے ہر حلقے میں انھیں قدر کی نظر سے دیکھا جاتا تھا۔ سنی و شیعہ، صوفی و وہابی، حنفی و اہل حدیث، مقلد و غیر مقلد، دیوبندی و برہیلوی، زرنگی و خیر آبادی سبھی سلسلوں میں ان کا احترام کیا جاتا تھا اور جدید و قدیم سب ان کی عزت

کرتے تھے۔ اس کا سبب ان کی سیرت کی پاکیزگی، خلوص نیت، حسن عمل، اعتدال ذہن اور توازن فکری تھا۔

انہوں نے مختلف علمی حلقوں اور روحانی مرکزوں سے فیض حاصل کیا تھا۔ مولانا لطف اللہ شیخ حسین بن حسن بیانی، میاں نذیر حسین، مولانا رشید احمد گنگوہی، مولانا محمد قاسم، مولانا محمد نعیم فرنگی محلی، ان کے نامور اساتذہ تھے۔ مولانا عبدالحی فرنگی محلی سے بھی استفادہ کا موقع ملا تھا۔ روحانی تربیت شاہ ضیاء النبی اور مولانا فضل الرحمن گنج مراد آبادی سے حاصل کی۔ حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مکہ معظمہ ہجرت کر کے جا چکے تھے لیکن بذریعہ خدا کتابت ان سے بھی فیض حاصل کیا۔

طب کی تعلیم حکیم عبدالعلی صاحب اور حکیم عبدالعزیز صاحب سے حاصل کی۔ ذہن صاف اور مزاج بے تعصب تھا اس لیے قدیم تعلیم کے ساتھ جدید خیالات پر بھی غور کرتے تھے اور جو مفید باتیں نظر آتی تھیں انہیں بے تکلف تسلیم کرتے تھے۔ ملت کی زبوں حالی سے بہت متاثر تھے اور اصلاح حال کا جذبہ رکھتے تھے غفلت شباب ہی سے اس جانب توجہ تھی۔

اس زمانے میں سیاسی و معاشی زوال کے ساتھ امت کا افراق بھی روز افزوں تھا۔ معمولی اختلافات تکفیر کا سبب بن جاتے تھے۔ ان نزاعات کے ساتھ جدید و قدیم طبقوں کے درمیان بھی رد و قدح کا زور تھا، ایک طرف بے پیکار جمود تھا اور دوسری طرف بے قید تجدید۔ ان نزاعوں نے ملت کو تباہی و بربادی کی آخری منزل تک پہنچا دیا تھا۔ ان افسوس ناک حالات کی اصلاح کے لیے مولانا فضل الرحمن کے خلیفہ اہل اور مولانا لطف اللہ کے شاگرد رشید مولانا محمد علی مونگیری نے ندوۃ العلماء کے نام سے ایک اصلاحی اور تعلیمی ادارہ قائم کیا اور تمام صاحبان علم و فکر کو دعوت دی کہ وہ اس کا و خیر میں شریک ہو کر ملت کو تباہی سے بچانے کی جدوجہد کریں۔ حکیم عبدالحی صاحب نے فوراً اس آواز پر لبیک کہا۔ مولانا محمد علی مونگیری کی مردم شناس نگاہ نے ان کی صلاحیتوں کا اندازہ کر کے انہیں اپنی نیابت کے لیے منتخب کر لیا۔ حکیم صاحب نے چند ہی برس میں اس تحریک کے

مزاج اور طریق کار کو اتنی اچھی طرح سمجھ لیا کہ مولانا منوگیری نے انھیں اپنا درست، راست بنالیا۔ ان کی صلاحیت و کارکردگی کے بارے میں مجلس منتظمہ کے سامنے یہ بیان دیا :
 ”کئی سال کے تجربے نے ثابت کر دیا کہ ہمارے علمائے زمرہ میں اس یافت کا آدمی
 لمنا بہت مشکل ہے۔ علم، فہم، حلم اور یافت و کارگزاری قابل تعریف ہے۔ جب سے
 میں ضعف اور نرا بنی بیعت کی وجہ سے کام نہیں کرتا، میرا کل کام وہی کرتے ہیں اور
 عملی سے انجام دے رہے ہیں۔“

ایک خط میں لکھا کہ :

”مجھ سے کچھ نہیں ہو سکتا، میں آپ کو مکرر لکھ چکا ہوں کہ سپریم جواریہ خلیفہ راہ اور
 کوئی نہیں ہے جو اس بار کو اٹھائے۔“

ان کی اس صلاحیت کی وجہ سے آگے چل کر مدوہ کی نظامت کی ذمہ داری ان کے سپرد ہوئی
 اور تادم گ روہ اس خدمت کو انجام دیتے رہے۔ نا و کو تاریخیں بڑے بڑے اختلافات
 ہوئے مختلف نقطہ خیال کے لوگ مدتوں دست و گریباں رہے، ملک گیر اسٹراٹجک ہوئی
 سیاسی ہنگامے برپا ہوئے، سماجی ہلچل رہی لیکن حکیم صاحب مرحوم کی ذات پر سب کو اعتماد
 رہا۔ مولانا شبلی، مولانا حبیب الرحمن خاں شیردانی، مولانا خلیل الرحمن سہارن پوری، شاہ
 سلیمان پھلواری، نواب علی سن نادر منشی احتشام علی باہمی اختلافات کے باوجود آپ
 پر پورا بھروسہ رکھتے تھے۔

مولانا شبلی نے ایک خط میں لکھا :

”میں جو آپ کی تعوت کرتا ہوں بخدا آپ اس سے واقف نہیں، آپ کے علم،
 نسب، مذہبی زندگی، ایثار و شہس، محاسن اخلاق کا میرے اوپر جو اثر ہے اس کے
 لحاظ سے میں اپنے آپ کو آپ کا خادم سمجھتا ہوں۔“

مولانا حبیب الرحمن خاں شیردانی نے لکھا ہے :

”وہ اوصاف جو خالق ذوالجلال نے میرے دوست میں جن کر دیئے تھے، بہت
 بیش بہا اور نایاب تھے، اب ان اوصاف کو آنکھیں دھو بیٹھیں گی اور نہ پائیں گی

وہ صداقت و صدق عمل، طبع غور، علم کا صحیح مذاق، دین کا حقیقی ذوق کہاں ملیں گے؟

مولانا سید سلیمان ندوی کا بیان ہے :

”مردہ پر کیا کیا انقلابات آئے، کتنے ارکان بدلے، کتنے منتظمین آئے اور گئے
کتنے معتد و ناظم عزل و نسب ہوئے، کتنے فتنے اور حوادث پیدا ہوئے مگر ان حالات
حوادث کے طوفان میں ثبات و استتفال کی ایک چٹان تھی جو اپنی جگہ پر تھی اور وہ
مولانا سید عبدالحی مرحوم کی ذات تھی۔“

مردہ سے وابستگی کے ساتھ انھوں نے غیر معمولی علمی کام کیے۔ بہت اہم کتابیں لکھیں اور
ملک و ملت کی ترقی کے لیے قابل قدر خدمات انجام دیں۔ کم گوئی اور خاموش مزاجی کی بنا پر
لوگوں کو ان کی حیثیت کا پورا اندازہ نہیں ہوا لیکن جب ان کے انتقال کے بعد ان کی
تصانیف شائع ہوئیں تو لوگ حیرت زدہ ہو گئے۔ خصوصاً نثر، خطوط اور الشفاۃ الاسلامیہ
فی البہد نے انھیں عالمی شہرت کا مالک بنا دیا۔ ابھی متعدد اہم کتابیں طباعت سے محروم ہیں وہ
جب شائع ہوں گی تو تلاش و تحقیق کے اور گوشے سامنے آئیں گے۔

ایسے جامع کمالات شخص کی سوانح عمری کی بے حد ضرورت تھی لیکن شائد ان کے جذبہ
اخفاء کے حال کا اثر تھا کہ تقریباً پچاس سال ان کی زندگی پر وہ گمنامی میں مستور رہی۔ بالآخر
ان کے لائق فرزند مولانا سید ابوالحسن علی نے گمنامی کے اس پردے کو چاک کیا اور ایک
مفصل سوانح عمری لکھ کر ان کے حالات اور کارناموں سے دنیا کو آشنا کیا۔ مصنف اپنے حسن
تحریر، زور قلم اور لطیف بیان کے لیے مشہور ہیں مگر یہاں ان کی بے تعصبی، رواداری، اعتدال
اور سلامت روی کے بڑے خوش گوار مناظر نظر آتے ہیں۔ اپنی اس سلامتی طبع اور معتدل مزاجی
کی وجہ سے ان کا دامن کسی کانٹے سے الجھنے نہیں پایا۔ ہمیں اُمید ہے کہ یہ کتاب دلچسپی سے
پڑھی جائے گی۔



درد نکارا
خاندان بھر کے لیے
تیزی کے ساتھ
توانائی بخشنے والا

جڑی بوٹیوں اور وٹامنوں سے بھرپور مرکب

(ہمدرد)



اِسْلَام اور عصرِ جدید

مدیر

ڈاکٹر سید عابد حسین

نائب مدیر

مولوی محمد حفیظ الدین

جامعہ کنگز نئی دہلی ۲۰

اسلام اور عصر جدید

(سہ ماہی رسالہ)

جنوری، اپریل، جولائی، اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جلد ۳ جولائی ۱۹۷۱ء شماره ۳

سکالانہ قیمت ہندوستان کے لیے پندرہ روپے (فی پرچہ چار روپے)

پاکستان کے لیے بیس روپے

دوسے ملکوں کے لیے چار امریکی ڈالر یا اُس کے مساوی رقم

ملنے کا پتہ

دفتر رسالہ : اسلام اور عصر جدید

جامعہ نگر نئی دہلی ۲۵

ٹیلی فون ۶۲۲۴۶۵

طابع و ناشر : محمد حنیف الدین

ٹائٹل : ائی ایم ایچ پریس لیمیٹڈ۔ دہلی

جمال پرنٹنگ پریس۔ دہلی

فہرست مضامین

- | | | | |
|----|---|--|--|
| ۵ | اداریہ | | ۱۔ سیکولر اور غیر سیکولر قوتیں
ہندوستانی سماج میں |
| ۱۲ | ڈاکٹر میر ولی الدین | | ۲۔ تصوف کیا ہے؟ (۱) |
| ۳۲ | مولانا عبدالسلام قدوائی | | ۳۔ وقت کا تقاضا |
| ۴۵ | محمد نعیم صاحب ندوی صدیقی | | ۴۔ درس نظامی اور شاہ ولی اللہ دہلویؒ |
| ۵۷ | عابد اللہ غازی صاحب
ترجمہ: صفرا مہدی صاحبہ | | ۵۔ راجہ رام موہن رائے کی شخصیت پر اسلامی اثرات
ایک تحقیقی جائزہ |
| ۷۵ | ایوب محمود صاحب | | ۶۔ اسلام اور جدید ذہن
بادعہ کھن |
| ۸۲ | مولانا خواجہ الطاف حسین حالی | | ۷۔ زمانہ
جب زمانہ بدلے تم بھی بدل جاؤ |
| ۹۳ | ڈاکٹر مشیر الحق | | ۸۔ تبصرہ |

سیکولر اور غیر سیکولر قوتیں

ہندوستانی سماج میں

مندرجہ بالا موضوع پر غور اور بحث کرنے کے لیے انسٹی ٹیوٹ آف ایڈوانسڈ اسٹڈی شملہ میں جو اعلیٰ علمی تحقیقات کا نیم سرکاری ادارہ ہے، ۱۹ مئی سے ۲۹ مئی (۱۹۷۱ء) تک ایک سیمینار منعقد ہوا تھا۔ اس میں ہندوستان کے مختلف حصوں سے تقریباً ساٹھ فضلا جن میں کئی یونیورسٹیوں کے وائس چانسلر، پروفیسر، ریڈر، دوہائی کورٹ جج، ایک ریاست کے وزیر، متعدد سابقہ اور موجودہ اعلیٰ سرکاری عہدہ دار، سیاسی لیڈر اور ممتاز صحافی شامل تھے۔ بمع ہونے کے تھے سیمینار کا موضوع بحث ہمارے رسالے کے پڑھنے والوں کے لیے خاص دلچسپی رکھتا ہے۔ اس بنا پر سیمینار کی کارروائی کا خلاصہ اور مختصر تبصرہ اداریے کے طور پر شائع کیا جا رہا ہے۔

اس سے پہلے یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ سیکولر اور غیر سیکولر کا مفہوم ہمارے ذہن میں واضح ہو جائے۔

سیکولر اور سیکولرزم کی اصطلاحیں جو اب ہمارے ملک کی اکثر زبانوں میں متعارف لفظوں کی حیثیت سے استعمال ہونے لگی ہیں، انگریزی زبان میں کئی مختلف معنی رکھتی ہیں لفظ سیکولر ایک لاطینی لفظ مشتق ہے جس کے ایک معنی ہیں عہد، قرن، طویل زمانہ، دوسرے معنی ہیں دنیا،

ہیں صرف دوسرے معنی سے غرض ہے اس کے لحاظ سے سیکولر کا مفہوم ہے دنیوی دُنیا سے تعلق رکھنے والا اور سیکولرزم کا مفہوم ہے وہ نظریہ جس کی رُو سے انسان کے کردار و عمل کا معیار محض دنیوی فلاح و بہبود ہے۔ یہ تو ہوئے لغوی معنی مگر تاریخی لحاظ سے دیکھیے تو انقلابِ فرانس کے زمانے سے جب سے لفظ سیکولرزم کو رواج عام حاصل ہوا اس کے مفہوم کے بارے میں اختلاف پیدا ہو گیا جس کی بنا پر سیکولرزم کے دو مختلف نظریے سامنے آئے۔ ان میں سے ایک مقابلۂ وسیع تھا اور دوسرا محدود۔ پہلا نظریہ یہ تھا کہ ہر شعبہ زندگی مذہب کے اثر سے آزاد اور محض دنیوی فلاح و بہبود کے تقاضوں کا پابند ہو اور اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ مذہب کا نام نشان تک مٹا دیا جائے، دوسرا یہ تھا کہ صرف ریاست کو مذہب اور اُس کے نمائندے کلیسا کے اثر سے آزاد کر کے جمہور کی مرضی کا پابند بنایا جائے، زندگی کے اور سب شعبوں میں ہر شخص کو مذہبی عقیدہ و عمل کی آزادی حاصل ہو۔ انقلابِ فرانس کے ابتدائی دور میں پہلے نظریے کے حامیوں کا زور تھا، جنھوں نے مذہبی اداروں کو جڑ سے اکھاڑ پھینکنے کی کوشش کی مگر تھوڑے ہی دن بعد جھپٹوان سے منحرف ہو گئے اور دوسرے نظریے کے حامیوں کی بن آئی۔ انھوں نے یہ اعلان کر دیا کہ ریاست خود کسی مذہب کی پابند نہیں ہے مگر اپنے شہریوں کو پوری مذہبی آزادی دیتی ہے۔ ہندوستان کے آئین کو مرتب کرنے میں سیکولرزم کا یہ دوسرا مفہوم پیش نظر رکھا گیا کہ ریاست کو کسی مذہب سے تعلق نہ ہو وہ اپنے شہریوں کو مذہبی عقیدہ و عمل کی آزادی دے اور اُن میں مذہب و ملت کی بنا پر کسی قسم کی تفریق نہ کرے مگر اہل نظر جانتے ہیں کہ ہر ملک کا آئین محض ایک نسبِ یحییٰ ہوتا ہے جسے علمی جامہ پہنانے کے لیے آئین کے حامیوں کو مدتوں تک مخالفت تو توں کا اور قسم قسم کے اربابِ غرض کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے تب کہیں جا کر کامیابی حاصل ہوتی ہے۔ شملہ سیمینار کا مقصد یہی تھا کہ ہندوستان میں ان عوامل کا جو سیکولر آئین کے موید ہیں اور اُن کا جو شعوری یا غیر شعوری طور پر اس کے مخالف ہیں جائزہ لیا جائے اور ممکن ہو تو ان تدبیروں پر غور کیا جائے جن سے اول الذکر کو تقویت پہنچے اور آخر الذکر کا زور کم ہو۔ مگر جب سیمینار شروع ہوا تو بہت جلد یہ اندازہ ہو گیا کہ اکثر شرکاء نے سیمینار کے

درکنگ پیپر کو غور سے نہیں پڑھا۔ اس لیے کئی روز تک بحث اس انداز پر چلتی رہی جیسے موضوع یہ نہیں کہ ہندوستان کے سیکولر آئین کی مخالفت اور موافق تو تیں کون سی ہیں بلکہ یہ ہے کہ عام سیکولر فلسفہ زندگی کے مخالف اور موافق عوامل کیا ہیں۔ دوسرے لفظوں میں بحث کا موضوع مذہب اور لائڈز ہی کی خوبیاں اور خامیاں بن گئیں۔ ظاہر ہے کہ مذہب کے معتقدوں اور منکرین میں علمی بحث ہمیشہ بے لطف، بیکار اور بے نتیجہ ہوا کرتی ہے اس لیے کہ دونوں میں کوئی مشترک موقف نہیں ہوتا اور نہ صرف اُن کے اصول موضوعہ بلکہ اُن کی زبان بھی الگ الگ ہوتی ہے اس لیے ایک دوسرے کو قائل کرنا تو درکنار وہ ایک دوسرے کی بات ہی نہیں سمجھ سکتے۔ اسی لیے لسان العصر اکبر نے کہا تھا

مذہبی بحث میں نے کی ہی نہیں

فالو عقل مجھ میں تھی ہی نہیں

چنانچہ ایک روز جب سینار کی صدارت راقم کے ذمے تھی اُس نے چند تہمدی جملوں میں حاضرین کو ان تین باتوں کی طرف توجہ دلائی :-

۱۔ اب تک سینار میں جو مباحثے ہوئے ہیں اُن کو سن کر یہ محسوس ہوتا ہے کہ سیکولر اور سیکولرزم کے مفہوم کے بارے میں ہم لوگوں کے ذہن میں بڑا الجھاؤ ہے۔ ان لفظوں کے لغوی اور تاریخی اعتبار سے کئی مختلف معنی ہیں۔ ہم ہندوستانیوں نے ان میں سے ایک مخصوص معنی مقرر کر لیے ہیں۔ ہم سیکولر اُس آئین کو یا اُس شخص کو کہتے ہیں جو سب شہریوں سے مساوات کا برتاؤ کرے اور ان میں مذہب و ملت کی بنا پر کسی قسم کی تفریق نہ کرے۔ اسی طرح سیکولرزم ہماری اصطلاح میں وہ نظریہ ہے جو اس مساوات اور عدم تفریق کو جمہوری حکومت کا لازمی اصول قرار دیتا ہے۔ سینار کے بانیوں کے ذہن میں یہی مفہوم تھا جسے انہوں نے درکنگ پیپر میں واضح کر دیا ہے۔

۲۔ پچھلی بحثوں سے یہ بات بھی ظاہر ہو گئی ہے کہ جہاں تک سیکولرزم کے عام نظریے کا تعلق ہے، اس سینار میں تین مکتب خیال کے لوگ پائے جاتے ہیں، ایک وہ جو لبرلزم کو دوسرے وہ جو کمیونزم کو تیسرے وہ جو مذہبی ہیومنزم (یعنی اُس مسلک انسانیت کو جو

مذہب سے ہم آہنگ ہے) سیکولزم کی صحیح شکل سمجھتے ہیں۔ لیکن سیکولزم کے اس محدود و معتدل تصور پر کہ ملک کے اندسب خہریوں کے ساتھ کامل مساوات کا برتاؤ ہونا چاہیے اور ان میں مذہب و ملت کی بنا پر کسی قسم کی تفریق نہیں کی جانی چاہیے۔ ہم سب متفق ہیں۔ اس لیے آئندہ اگر سیکولزم کے اسی مخصوص تصور سے بحث ہو اور اسے علی جامہ پہنانے کی تجویزوں پر غور کیا جائے تو کچھ مفید نتیجہ نکل سکتا ہے۔

۳۔ اس کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ بحث کی زبان کسی مذہب کے اذعانات و ردایات کی یا اتحاد و دہریت کے فلسفے کی زبان نہ ہو بلکہ عقل سلیم اور فہم عامہ کی زبان، جسے سب سمجھ سکیں۔ ان تینوں باتوں سے شرکائے سیمینار نے عام طور پر اتفاق کیا، یہ تو نہیں کہا جاسکتا کہ بقیہ جلسوں میں بحث کا انداز بالکل بدل گیا لیکن شاید لوگوں کو ایک دوسرے کی بات سمجھنے میں تھوڑی بہت مدد ملی۔

راقم بعض ذاتی مجبوریوں سے آخری روز کے اجلاس میں شریک نہیں ہو سکا، جس میں سب جلسوں کی رپورٹ پیش ہوتی تھی۔ اس لیے یہ معلوم نہیں کہ باضابطہ طور پر سیمینار کی بحثوں کے نتائج کیا قرار دیئے گئے مگر جو کچھ راقم نے اپنے طور پر سمجھا وہ آپ کی خدمت میں پیش کیا جاتا ہے۔

مجموعی طور پر اراباب سیمینار کی رائے یہ معلوم ہوتی تھی:

۱۔ ہندوستان کے سیکولر آئین کو علی جامہ پہنانے کی راہ میں کم و بیش سب سیاسی جماعتیں حامل ہیں۔ بڑی حد تک فرقہ پرور جماعتیں اور کسی حد تک وہ جماعتیں بھی جو قوم پرور کہلاتی ہیں۔ فرقہ پرور جماعتیں ہندو اکثریت میں بھی ہیں اور غیر ہندو اقلیتوں میں بھی۔ اولیٰ لڈکر اس لحاظ سے غیر سیکولر ہیں کہ وہ اقلیت کے لوگوں کو دوسرے درجے کے شہریوں کی حیثیت دینا چاہتے ہیں اور آخر الذکر اس لحاظ سے کہ وہ اقلیتوں کے لیے مخصوص حقوق اور مراعات مانگتے ہیں اور یہ دونوں باتیں اصول مساوات کے منافی ہیں۔ اب رہیں وہ جماعتیں جو قوم پرور سمجھی جاتی ہیں سو وہ زبان سے کچھ بھی کہیں، عملاً فرقہ پروری کو ہوا دیتی ہیں۔ انتخابات کے موقع پر اپنی جماعت کے مسلم، سکھ یا عیسائی امیدواروں کو علی الترتیب ان حلقوں سے

کھڑا کرتی ہیں جہاں مسلمانوں، سکھوں، عیسائیوں کے ووٹ بڑی تعداد میں ہوں۔ اس طرح وہ لوگوں کی ہمت افزائی کرتی ہیں کہ ووٹ دینے کے معاملے میں امیدواروں کے درمیان مذہب کی بنا پر تفریق و امتیاز برتیں۔ اگر یہی صورت رہی تو سیکولرزم کبھی اس ملک میں پنپ نہیں سکتا۔ ضرورت اس کی ہے کہ کم سے کم قوم پروری کا دعویٰ کرنے والی جماعتیں خلوص اور ہمت کے ساتھ اپنی پوری قوت اور سارے وسائل سے کام لے کر ووٹروں کو تعلیم دیں کہ وہ کسی امیدوار کی حمایت یا مخالفت اُس کے مذہبی عقائد کی بنا پر نہیں بلکہ اس کے سیاسی نظریے اور ذاتی کردار و عمل کی بنا پر کریں۔

۲۔ سیاسی جماعتوں کی غیر سیکولر پالیسی کے علاوہ ایک اور چیز سیکولر نصب العین کے اصول میں سدا رہا ہے یعنی وہ مذہبی اور تہذیبی تعصب جس کے پھیلانے کی ذمہ داری بعض اخباروں اور بہت سی درسی کتابوں پر، جو سرکاری اور غیر سرکاری مدرسوں میں پڑھائی جاتی ہیں، عاید ہوتی ہے۔ مذہبی تعصب کا پرچار قانونی جرم ہے اور حکومت کبھی کبھی اخباروں کو اس سلسلے میں تینہ کرتی ہے، ان پر مقدمہ چلاتی ہے اور کچھ نہ کچھ سزا دیتی ہے۔ لیکن اس قانون کو زیادہ سخت بنانے اور اسے سختی اور غیر جانبداری کے ساتھ نافذ کرنے کی ضرورت ہے۔ اب رہیں درسی کتابیں، سو اُن کی جانچ کے لیے حکومت نے ایک کمیشن مقرر کیا تھا جس نے اپنی رپورٹ داخل کر دی۔ لیکن اس کا کوئی نتیجہ اب تک ظاہر نہیں ہوا۔ اس معاملے کی طرف حکومت کو نئے سرے سے توجہ دلانے کی ضرورت ہے۔

دونوں ہائی کورٹ ججوں کی (جن میں ایک مسلمان تھے اور دوسرے ہندو) نیز اور بہت سے حضرات کی یہ رائے تھی کہ سلم پرسنل لایم جو انگریزوں کے زمانے میں ہندوستان میں رائج کیا گیا تھا کچھ ایسی دفعات ہیں جو خود مذہب اسلام کی روح انصاف کے اور سیکولرزم کے اصول مساوات کے منافی ہیں۔ مسلمان دانشوروں اور علمائے دین کا یہ فرض ہے کہ جلد سے جلد مردہ پرسنل لاپر مذہب، عقل اور انصاف کی روشنی میں نظر ثانی کر کے جو ترمیمیں ضروری سمجھیں ان کے لیے حکومت سے تحریک کریں۔

یہ لب لباب ہے اُن نتائج کا جن پر سینا چار پانچ درجن مقالوں کو سننے اور اُن پر

غور و بحث کرنے کے بعد پہنچا۔ ان مقالوں اور بحثوں میں ملک کے آئین اور قوانین، نظام تعلیم، تہذیب و معاشرت، صحافت، مختلف زبانوں کے شعروادب، مختلف پارٹیوں کے مقاصد اور طریقہ کار کا جائزہ لیا گیا تھا اور ان میں سیکولر اور غیر سیکولر عناصر کی نشاندہی کی گئی تھی۔ علمی و تحقیقی کام یہ بیش بہا ذخیرہ جب شائع ہوگا تو اس سے پڑھنے والوں کی معلومات میں گراں قدر اضافہ ہوگا اور اگر وہ مسائل زیر بحث کے بارے میں سمیٹار کے نتیجوں سے متفق نہ بھی ہوں تو انھیں خود نتائج اخذ کرنے میں بڑی مدد ملے گی۔

ہمارے نزدیک قومی زندگی میں ان عوامل کے علاوہ جنھیں سمیٹار نے اتفاق رائے یا کثرت رائے سے غیر سیکولر قرار دیا ایک چیز اور بھی ہے جو معتدل اور مناسب سیکولرزم کے فروغ پانے میں سب سے زیادہ رکاوٹ ڈال رہی ہے اور وہ ہے سیکولرزم کا انتہا پسند تصور جس کی رو سے مذہب، خواہ وہ فرقہ پروری اور تاریک خیالی کی بگڑی ہوئی شکل میں ہو خواہ کسی اور شکل میں، بہر حال جمہوریت اور مساوات کی نفی کرتا اور سیکولرزم کی نشوونما کو روکتا ہے اس لیے اسے جڑ سے اکھاڑ پھینکنا ضروری ہے۔ یہ تصور عام طور پر کمیونسٹوں اور ان دانشوروں میں پایا جاتا ہے جو اپنے آپ کو میوزنزم یا مسلک انسانیت کا پیرو کہتے ہیں۔ ان حضرات میں سے اکثر نے تاریخ عالم کا مطالعہ کیا ہے مگر اس سے سبق نہیں سیکھ سکے۔ عصر جدید کے دو بڑے انقلابوں یعنی انقلاب روس اور انقلاب فرانس کے بعد سیکولرزم کی تحریک نے ایڑی چوٹی کا زور لگایا کہ مذہب کو نیست و نابود کر دے مگر اسے ناکامی ہوئی اور بالآخر مذہبی آزادی کے اصول کو تسلیم کرنا پڑا۔ لیکن اگر یہ تصور صرف ان ہی دو انتہا پسند جماعتوں تک محدود ہوتا تو بھی غنیمت تھا۔ ستم تو یہ ہے کہ عام طور پر وہ سب لوگ بھی، جو یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ جس سیکولرزم کو ہندوستان نے اپنایا ہے وہ مذہب کا مخالف نہیں بلکہ ہر مذہب کے لوگوں کو عقیدہ و عمل کی پوری آزادی دیتا ہے، اپنے قول و فعل سے مذہب کی شان و کھبرت بے یار و مددگار کرتے ہیں۔ مثلاً وہ اس بے معنی جملے کو، جس نے تحریک آزادی کے جذباتی دور میں رواج پایا تھا، دہراتے رہتے ہیں کہ ہر شخص کو پہلے ہندوستانی ہونا چاہیے اس کے بعد ہندو یا مسلمان یا کسی اور مذہب کا پیرو۔ اس کے علاوہ وہ ان

لوگوں پر جو اپنے ہم مذہبوں کے لیے دینی تعلیم کا انتظام کرنا چاہیں یا انھیں کسی اور تہذیبی یا معاشرتی مقصد کے لیے منظم کریں غیر سیکولر اور فرقہ پرور ہونے کا الزام عاید کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان باتوں کی وجہ سے اکثر ہندوستانیوں کو جو اپنے مذہب کو عزیز رکھتے ہیں، سیکولرزم کے نام سے وحشت ہوتی ہے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ معتدل سیکولرزم جس پر ہندوستان کے آئین کی بنا رکھی گئی ہے اس ملک کے لیے سب سے موزوں اور مناسب طرز حکومت اور طرز فکر ہے۔ لیکن اس کے قبول عام حاصل کرنے میں اُن مشکلوں کے علاوہ جن کا یہ مینار میں ذکر آیا، ایک بہت بڑی مشکل یہ حامل ہے کہ سیکولرزم کے نادان دوست اُسے لوگوں کے سامنے ایسی مکررہ شکل میں پیش کرتے ہیں جسے ان کی حس لطیف کسی طرح گوارا نہیں کر سکتی۔

تصوّف کیا ہے؟

(۱)

ڈاکٹر میر ولی الدین

تصوّف اس علم باطن سے عبارت ہے جو مومن کو تزکیہٴ نفس، تصفیہٴ قلب اور تحلیہٴ روح (یعنی روح کا محبت الہی سے مملو ہو جانا) کے بعد حاصل ہوتا ہے، اس کا کہاں اقتصادیات و وجدانیات اور عمل میں منحصر ہوتا ہے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے :

”مَنْ تَصَوَّفَ وَلَمْ تَفْقَهُ فَقَدْ تَزَنَّدَ“ وَمَنْ تَفَقَّهَ لَمْ يَصَوِّفْ فَقَدْ تَهْتَقَ وَمَنْ جَمَعَ بَيْنَهُمَا فَقَدْ تَحَقَّقَ“

”یعنی : جو بن گیا اور تفقہ فی الدین حاصل نہ کر سکا وہ قطعاً زندقہ میں ہے اور جس نے تفقہ فی الدین حاصل

کیا اور تصوف سے محروم رہا۔ وہ غاسق ہوا اور جس نے ان دونوں کو جمع کیا بیشک وہ محقق ہوا۔“

صوفی محقق وہی ہے جو صفائیِ نفس و قلب و روح کے ساتھ علوم ظاہر و باطن کا جامع ہو۔ اسی لیے صوفی کا لفظ صفائے مشق سمجھا جاتا ہے کیونکہ معاربِ الہیہ کا انکشاف کمال صفائے باطن پر منحصر ہے۔ ایک اور توجہ یہ اس لفظ کی اس طرح کی جاتی ہے کہ صوفی اپنے اوصاف کمالیہ کی وجہ سے ”اہل صفہ“ سے منسوب ہوتا ہے۔ ”اہل صفہ“ نے شکوۃ نبوی سے فیض حاصل کرنے کے لیے زمینی تعلقات کو ترک کر دیا تھا اور ”فقر الی اللہ“ اختیار کیا تھا اور بقدر سہر عورت مولانا

بہشتی کپڑا پہنا کرتے تھے جس کو عربی میں 'صوف' کہا جاتا ہے۔ اضافت صوف کے اعتبار سے اور اس وجہ سے بھی کہ صوفیہ میں اہل صفہ کے اوصاف پائے جاتے ہیں ان کو صوفی کہا جانے لگا۔

شیخ شہاب الدین سہروردیؒ نے اپنی کتاب آداب المریدین میں فرمایا ہے :

"وہ علماء جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی متابعت میں مجاہدہ کرتے ہیں اور صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کی اقتداء کرتے ہیں، تین قسم کے ہوتے ہیں : اصحاب حدیث، نقہاء اور صوفیاء۔

اصحاب حدیث نے اپنا تعلق ظاہر حدیث سے پیدا کیا اور اس کے سماع و نقل میں مشغول ہو گئے اور ان احادیث میں سے صحیح و عقیم کی تمیز کرنے لگے۔ وہ دین کے محافظ اور نگہبان ہیں نقہاء کو اصحاب حدیث پر فضیلت اس لیے دی گئی ہے کہ یہ فہم و استنباط فقہ حدیث سے مختص ہوئے اور نظر دقیق سے ان پر غور کیا۔ صوفیاء نے ان دونوں سے معتقدات میں اتفاق کیا اور ان کے علم کو قبول کیا اور اپنے معاش و رسوم میں ان سے اختلاف نہیں کیا اور اس کے بعد علوم عالیہ و احوال سینہ سے مختص و ممتاز ہوئے، جیسے توبہ و زہد، ورع، صبر، توکل، رضا، محبت، شہادہ و یقین، قناعت، صدق و اخلاص، شکر، ذکر و فکر و مراقبہ، احتساب، وجہ، جمع و تفرقہ، فنا و بقا، معرفت نفس، مجاہدات و ریاضات، دقائق ریا، شہوات خفیہ و کیفیت اخلاص۔"

ان مجاہدات و ریاضات شادہ کی وجہ سے صوفیاء کرام پر وہ اسرار و رموز الہیہ کا انکشاف ہوتا ہے جن سے علمائے ظاہر محروم ہوتے ہیں، ان ہی اسرار و رموز کو "علم باطنی" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس علم اور اس کے علماء کا حال امام عبد الوہاب شرانی (وفات ۹۷۳ھ) نے اپنی کتاب "مقدمہ طبقات الکبریٰ" میں اس طرح پیش کیا ہے :

"علم تصوف اس علم کو کہتے ہیں جو اولیاء اللہ کے قلب میں، جب وہ قرآن و حدیث پر عمل کرنے سے متور ہو جاتا ہے، پیدا ہوتا ہے۔ ہر وہ شخص جو کتاب و سنت پر اخلاص کے ساتھ عمل کرتا ہے، اس پر عجیب و غریب علوم ادب و اسرار حقائق ظاہر ہوتے ہیں، بیان کرنے سے زبان عاجز ہے۔ علم تصوف، عمل انسانی کا، جو پابند شریعت اور علل و خلوص نفسانی سے مبرا ہو، نتیجہ یا خلاصہ ہے جس طرح کہ علم معانی و بیان زبہ علم نجوم

اس صورت میں جس شخص نے علم تصوف کو ایک مستقل علم سمجھا تو درست سمجھا اور اگر اس کو عین احکام شریعت جانا تو صحیح جانا جیسے کوئی علم معانی و بیان کو علم مستقل سمجھے یا اس کو منجملہ علم نحو جانے، لیکن اس ذوق کا حصول کہ علم تصوف علم شریعت سے متفرع ہے اس وقت تک حاصل نہیں ہوتا جب تک کہ علم شریعت میں کامل تبحر حاصل نہ ہو جائے۔ جب وہ سلوک میں داخل ہوا اور اس میں بھی تبحر کامل حاصل کر لے تو حق سبحانہ تعالیٰ اس کو ایسی قوت عطا فرماتے ہیں جو احکام ظاہری کے لیے نظیر ہو۔ لیکن اس قوت کی بھی ایک حد متعین ہوتی ہے جس سے وہ طریقہ سلوک میں اجابات مستحبات و آداب و محرمات و مکروہات و خبر کا استنباط کرتا ہے، جیسے مجتہدین اجتہاد کیا کرتے ہیں مگر یہ ماننا پڑتا ہے کہ مجتہدین کا اجتہاد، ایجاب اولیاء سے بہتر نہیں ہو سکتا (کیونکہ اول الذکر کا اجتہاد باعتبار قیاس و استدلال ہوتا ہے اور ثانی الذکر کا ایجاب باعتبار کشف و شہود) گو کہ اس اجتہاد و ایجاب کی صراحت شرع میں نہ ہو۔ اور یہ بات بھی قابل تسلیم ہے کہ تمام صوفیائے کرام "عدول فی الشرع" ہوتے ہیں جن کو حق تعالیٰ اپنے دین تین کے احیاء کے لیے منتخب فرماتا ہے۔ جو شخص غور و فکر سے کام لے س پر یہ بات واضح ہو جائے گی کہ اہل اللہ کا علم شریعت سے ہرگز سجاوڑ نہیں ہوتا، کیونکہ یہ امر مسلم ہے کہ علم شریعت موصول الی اللہ ہوتا ہے۔ اسی لیے حضرت جنید بغدادی (وفات ۲۹۷ھ) جو صوفیائے سرخیل ہیں، فرماتے ہیں:

علمنا هذا مشيداً بالكتاب السنة

یعنی ہمارا یہ علم کتاب و سنت سے حکم ہے۔ اس قول سے ان لوگوں کی تردید مقصود ہے جو تصوف کو کتاب و سنت کے مخالف سمجھتے ہیں۔

صوفیاء کے ہاں یہ ایک متفق علیہ مسئلہ ہے کہ جب تک علم شریعت سے کامل واقفیت نہ ہو اور علم منطوق و مفہوم، خاص و عام، ناسخ و منسوخ کی بصیرت تامہ حاصل نہ ہو بلکہ اہل عرب کے محاورات و لغات و استعارات سے پوری آگہی حاصل نہ ہو کبھی کوئی شخص مسند طریقت پر نہیں بیٹھ سکتا۔ اس طرح ہر صوفی فقیہ ہوتا ہے لیکن ہر فقیہ صوفی

نہیں ہو سکتا۔ بہر حال صوفیاء کے احوال سے وہی شخص انکار کرتا ہے جس کو ان کے احوال سے واقفیت نہیں ہوتی۔ امام قشیرؒ (وفات ۲۷۷ھ) کا قول ہے کہ زمانہ اسلام کے آغاز سے ہر وقت اور ہر زمانے میں کوئی نہ کوئی شیخ اس جماعت کا ایسا گزرا ہے جس کی تعلیم و توفیر کو علمائے عصر نے واجب سمجھا ہے اور اس کے قدم چومے ہیں....“

امام قشیرؒ کے اس قول کی تائید میں چند تاریخی حقائق کا پیش کرنا مفید ہوگا۔ ایک مرتبہ امام احمد حنبلؒ (وفات ۲۴۱ھ) نے امام شافعیؒ (وفات ۲۴۰ھ) سے کہا کہ آپ شیبان راحیؒ (یہ صوفی تھے اور امام حنبلؒ ان کو بہت مانتے تھے) سے پوچھیے کہ اگر کسی شخص نے پانچوں نمازوں سے ایک نماز نہیں پڑھی اور اس کو یاد نہ رہا کہ وہ کون سی نماز تھی تو وہ کس نماز کی قضا کرے؟ چنانچہ یہ سوال پوچھا گیا تو شیبان راحیؒ نے جواب دیا کہ وہ شخص خدا سے غافل رہا، اس کی سزا یہ ہے کہ پانچوں وقت کی نماز کو قضا کرے۔ اس فیصلے کو امام احمد حنبلؒ نے تسلیم کیا۔

اسی طرح امام موصوف ابی حمزہ بغدادیؒ صوفی کو مانتے تھے اور کبھی کبھی ادق مسائل ان کی خدمت میں بھیج کر دریافت فرماتے تھے کہ ما تقول فی هذا یا صوفی؟ جن مسائل میں امام حنبلؒ کو سکوت ہوا اور ابو حمزہ ان کو سمجھیں اور امام ان کو مان لیں۔ کیا یہ واقعہ صوفیاء کے علم باطن کی فضیلت پر ایک ناقابل انکار دلیل نہیں؟

ابو العباس بن شریحؒ کے یقین و اذعان پر غور کرو کہ جب وہ حضرت جنید بغدادیؒ کی صحبت میں حاضر ہوتے اور ان کے ارشادات کو سماعت فرماتے تو کہتے کہ میں نہیں سمجھتا کہ شیخ کیا فرما رہے ہیں، مگر اس قدر جانتا ہوں کہ ان کے کلام میں ایک صولت (دبدبہ) ہے جو صولت باطلہ نہیں! اسی طرح امام ابو عمرانؒ نے شبلیؒ (وفات ۳۳۷ھ) سے امتناناً حیض کا کوئی مسئلہ پوچھا۔ آپ نے اس کے ساتھ جواب دیئے جن سے وہ بالکل ناواقف تھے۔

حافظ ابو العباس احمد بن بند بنجی سے مروی ہے کہ امام ابو الفرج ابن جوزیؒ حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ قدس سرہ (وفات ۷۱۱ھ) کی مجلس میں حاضر ہوئے۔ قرآن مجید کی ایک آیت پڑھی گئی، حضرت نے اس کی توجیہ میں ایک بات بیان فرمائی۔ راوی کہتا ہے کہ

میں نے ابن جوزی سے پوچھا تو انھوں نے کہا کہ یہ توجیہ میں بھی جانتا ہوں، اس طرح حضرت نے گیارہ توجیہات پیش فرمائیں۔ ابن جوزی کہتے رہے کہ یہ بھی میں جانتا ہوں۔ ان کے بعد حضرت نے ایک اور توجیہ بیان فرمائی تو ابن جوزی نے کہا کہ میں اس کو نہیں جانتا تھا۔ اس کے بعد آپ نے پالیس توجیہات اور بیان فرمائیں اور ہر ایک کی ایک دلیل پیش کی اور ہر دلیل کی تفصیل بھی بیان فرمائی اور ابن جوزی نے کہا کہ ان سے میں ناواقف تھا۔ اس کے بعد حضرت نے فرمایا کہ اب ہم قال سے حال کی طرف رجوع کرتے ہیں اور فرمایا: لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ، آپ کی زبان سے یہ کلمہ سن کر اہل مجلس میں شدید اضطراب پیدا ہوا اور ابن جوزی نے اپنے کپڑے بھاڑ ڈالے۔

شیخ قطب الدین بن امینؒ بیان کرتے ہیں کہ امام احمد حنبلؒ اپنے لڑکے کو ترغیب دیا کرتے تھے کہ وہ صوفیائے عصر کی خدمت میں حاضر رہا کرے اور فرماتے کہ صوفیاء اخلاص کے ایسے مقام پر پہنچے ہیں جہاں تک ہم نہ پہنچ سکے۔

صوفیاء کے فضائل کا ذکر امام تفسیریؒ نے اپنے رسالے میں اور امام عبداللہ ابن اسد یافعیؒ نے 'روض الریاحین' میں تفصیل سے لکھے ہیں، جس کسی کو جانتے کا شوق ہو وہ ان رسائل کا مطالعہ کرے۔

حضرت امام ابوتراب نخعیؒ (وفات ۲۴۵ھ) جو اکابر صوفیاء سے تھے فرمایا کرتے تھے کہ جب کوئی شخص حق تعالیٰ سے اپنا منہ پھیر لیتا ہے تو وہ اولیاء اللہ پر طعن و تشنیع کو اپنا شعار بنا لیتا ہے۔

چوں خدا خواہد کہ پردہ کس درد میلش اندر طعنہٴ پا کاں زند
 شیخ الاسلام ابو یحییٰ زکریا انصاریؒ سے منقول ہے کہ جب کسی نقیہ کو صوفیاء کے احوال و اصطلاحات کا علم نہ ہو تو وہ حالت خوف میں ہے۔ اسی طرح امام غزالیؒ (وفات ۵۰۵ھ) نے احیاء العلوم میں لکھا ہے جس کسی کو یہ علم نہ ہو اس کے سو خاتمہ کا خوف ہے۔

شیخ محمد زینی شاذلیؒ (وفات ۶۵۶ھ) جو شاذلی طریق تصوف کے بانی تھے فرمایا کرتے تھے: "تم صوفیائے کرام کے طریقے کو طلب کرو، گودہ کم ہوں، اور جہاں کے طریقہ کو چھوڑ دو گودہ

زیادہ ہوں“

اگر غور کیا جائے تو اس علم کی بزرگی اور شرف کے ثبوت میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کا حضرت خضر علیہ السلام سے کہنا:

هَلْ أَتَعْلَمُ عَلَىٰ أَن تَعْلَمَنِي مَا عِلْمُكَ شَدِيدٌ : کیا میں آپ کے ساتھ رہ سکتا ہوں
اس شرط سے کہ جو علم مفید آپ کو سکھلایا گیا،
(سورہ ۱۸ ع ۹)

ہے اس میں سے آپ مجھے بھی سکھلا دیں۔

بہت کافی ہے، اور وجوب طلب علم بقیقت پر بڑی دلیل ہے جیسے کہ علم شریعت کی طلب واجب ہے۔ (حضرت موسیٰ و حضرت خضر علیہما السلام کا قصہ حدیث بخاری میں بھی مفصلاً موجود ہے) امام شعرانی فرماتے ہیں کہ میں نے شیخ محی الدین ابن عربیؒ (پیدائش ۵۶۲ھ وفات ۶۳۲ھ) کا ایک خط جو امام فخر الدین رازی (پیدائش ۶۰۴ھ وفات ۶۸۵ھ) کے نام لکھا گیا تھا دیکھا جس میں ابن عربی فرماتے ہیں: ”امام رازی تھا رامتنبہ اس علم میں ناقص ہے“ یہ خط اس کے نام ہے جس کا مرتبہ علمائے دین تین میں ارفع و اعلیٰ ہے۔ (یہ خط کشکول بہار الدین آملی کی دوسری جلد میں دیکھا جاسکتا ہے)

صوفیائے کرام کے نزدیک کوئی شخص اس وقت تک کامل نہیں سمجھا جاتا جب تک کہ اس کا علم منجانب اللہ نہ ہو یعنی بلا واسطہ نقل۔ اسی واسطے شیخ بایزید بسطامیؒ (وفات ۷۲۱ھ) اپنے ہم عصر علماء سے فرمایا کرتے تھے:

”أَخَذْتُ مِنْكُمْ مِنْ عُلَمَاءِ الرُّسُومِ مِتَّ مِنْ مِيتٍ وَأَخَذْتُ مِنْ عِلْمِ مَنْ الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ“

”میں نے تم سے اپنا علم علماء ظاہر سے حاصل کیا ہے جو بمنزلہ میت کے ہیں (اندھ علم مردوں سے حاصل کیا جاتا ہے وہ بھی مردہ ہوتا ہے) اور ہم نے اپنا علم اس ذات پاک سے حاصل کیا ہے جو ہمیشہ سے زندہ ہے اور کبھی نہیں مرنے لگا۔“

اس علم کو صوفیاء نے ”علم حقیقت“ سے تعبیر کیا ہے، یہ علم کشف و شہود سے حاصل ہوتا ہے، نظر و فکر و ظن و تخمین سے نہیں، اور یہ علم خلوت و ریاضت، مشاہدہ اور جذب الہی کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔

حضرت شیخ اکبر محمد الدین ابن عربیؒ نے اپنی کتاب فتوحات مکیہ میں لکھا ہے کہ :

علم الہی کے وصول کا طریقہ ایمان و تقویٰ ہے جیسے کہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے :

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا، اتَّقَوْا

فَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ

وَالْأَرْضِ (پ ۲۵۹)

یہ 'برکات' کیا ہیں؟ یہ علوم علویات و سفلیات، اسرار جبروت و انوار ملک و ملکوت کا

انکشاف ہے۔ دوسری جگہ ارشاد فرمایا :

وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا

وَيَرْزُقْهُ مِّنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ

اس کو ایسی جگہ سے رزق دیتا ہے جہاں

اس کا گمان بھی نہیں ہوتا۔

رزق کی دو قسمیں ہیں، ایک روحانی اور دوسری جسمانی۔ پھر ارشاد ہوا :

ذَاتُوا اللَّهَ وَتَعْلَمُكُمُ اللَّهُ

تقویٰ اختیار کرو، اللہ ان باتوں کو

سکھلا دے گا جن کو تم نہیں جانتے۔ (پ ۴۳)

اس آیت کریمہ میں تعلیم کی اضافت اسم اللہ کی طرف کرنے سے یہی مقصود ہے کیونکہ یہ اسم مقدس ذات الہی پر دلالت کرتا ہے جو تمام اسماء و صفات و افعال کی جامع ہے۔ آپ تاکیہ فرماتے ہیں کہ تم صوفیائے کرام کے اقوال و افعال کو تسلیم کرو اور سچ جانو اور جن امور کا ذکر قرآن و حدیث میں آیا ہے ان میں وہم سے کام نہ لو۔ کیونکہ آیات قرآنیہ و احادیث نبویہ میں بقدر امتیاز و فہم تغاوت پایا جاتا ہے۔ الفاظ ظاہر سے اور معنی سمجھ میں آتے ہیں، اگر ان میں غور و فکر سے کام لو تو اور معنی بھی منکشف ہوتے ہیں۔ یہ دوسری قسم کے معنی ان لوگوں کا حصہ ہیں جن کے قلوب کو حق تعالیٰ نے کھول دیا ہے۔ چنانچہ حدیث میں وارد ہے :

إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنًا وَحَدًّا وَمَطْلَعًا

..... سالک طریقت کے لیے لازم ہے کہ وہ اہل جدل کے اقوال کا خیال نہ کرے۔
 (اور ان کی طرف توجہ نہ کرے) اور حضرات صوفیاء سے ان مطالب و معانی غریبہ کو حاصل کرنے کی سعی کرے۔ اہل جدل کا یہ کہنا کہ اس قسم کے معانی کا پیدا کرنا احوالہ الکلام کی قبیل سے ہے یعنی کلام الہی اور حدیث نبوی کے صریح معنی کا دوسرے قالب میں بدل دینا ہے، ہرگز قابل قبول نہیں، کیونکہ حالہ الکلام کی تعریف اس وقت صادق آئے گی جب صوفیاء اس بات پر اصرار کریں کہ فلاں آئے کریمہ یا حدیث شریف کے بس وہی معنی ہیں جو ہم پیش کرتے ہیں وہ ایسا ہرگز نہیں کہتے بلکہ الفاظ ظاہری سے جو معنی مفہوم ہوتے ہیں ان کو بھی تسلیم کرتے ہیں اور ان پر عمل کرتے ہیں لیکن حق تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے ان کے قلوب پر اور معنی بھی منکشف کر دیتا ہے جو عوام کی فہم سے باہر ہوتے ہیں اور یہ محض اس کے فضل و احسان پر منحصر ہے۔

صوفیائے کرام کی اصطلاح میں جہاں "فتح القلوب" کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ نفس و قلب و روح و سر کے حجاب اٹھ جائیں، چنانچہ قرآن و حدیث میں جہاں اس کا ذکر آیا ہے وہاں بھی یہی معنی لیے گئے ہیں۔ اولیاء اللہ میں سے کوئی جدید مفسر کا موجد نہیں ہوا، ہاں قرآن و حدیث کے سمجھنے میں ان کو فہم جدید حاصل رہی ہے جس کی وجہ سے وہ ایسے معنی بیان کرتے ہیں جو ان سے پہلے کسی نے بیان نہیں کیے۔ اسی لیے صوفیائے کرام کے منکرین بوجہ استہاب ان کو تسلیم نہیں کرتے اور تعصب سے کہہ دیتے ہیں کہ ایسے معنی کسی نے اس سے قبل بیان نہیں کیے اس لیے وہ لائق تسلیم نہیں۔ لیکن سالک طریقت کو چاہیے کہ ان بزرگوں کے کلام سے استفادہ کرے اور جن کے دلوں میں انکار ہو وہ اولیائے عصر سے کبھی متنفید نہیں ہو سکتے اور یہی ان کی خسارت کی دلیل ہے۔

بعض دفعہ یہ بھی ہوتا ہے کہ معترضین اولیاء اللہ کے کلام سے خلاف مقصود قابل معنی پیدا کرتے ہیں (چنانچہ شیخ اکبر ایک حکایت حب حال بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ) خداوند کریم نے ان کے دیدہ دل کو نور فہم سے منور ہی نہیں کیا، اگر ان کو فہم تسلیم نصیب ہوتا اور نور معرفت سے حصہ لےتا تو سمجھتے کہ ان اشارات میں کیسے کیسے معانی غریبہ مستتر ہیں۔ ان کو سمجھ کر وہ اولیاء اللہ کی اتباع کرتے، یہی لوگ قرآن کے الفاظ میں "اولا لباب" کہلاتے ہیں جیسا کہ اس آیت کریمہ

حضرت شیخ اکبر محمد بن الدین ابن عربیؒ نے اپنی کتاب فتوحات مکیہ میں لکھا ہے کہ :

علم الہی کے وصول کا طریقہ ایمان و تقویٰ ہے جیسے کہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے :

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا، اتَّقَوْا

تَفْتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ

وَ الْأَرْضِ (پ ۹ ص ۲۵)

یہ 'برکات' کیا ہیں؟ یہ علوم علویات و سفلیات، اسرار و جبروت و انوار و ملک و ملکوت کا انکشاف ہے۔ دوسری جگہ ارشاد فرمایا :

وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا

وَيُزِدْهُ رِزْقًا مِّنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ

اس کو ایسی جگہ سے رزق دیتا ہے جہاں

اس کا گمان بھی نہیں ہوتا۔

رزق کی دو قسمیں ہیں، ایک روحانی اور دوسری جسمانی۔ پھر ارشاد ہوا :

ذَاتَّقُوا اللَّهَ وَتَعْلَمُوا اللَّهَ

تَقْوَىٰ اخْتِيارُكَرُو، اللہ ان باتوں کو

سکھلا دے گا جن کو تم نہیں جانتے۔

اس آیت کریمہ میں تعلیم کی اضافت اسم اللہ کی طرف کرنے سے یہی مقصود ہے کیونکہ یہ اسم مقدس ذات الہی پر دلالت کرتا ہے جو تمام اسماء و صفات و افعال کی جامع ہے۔ آپ تائید فرماتے ہیں کہ تم صوفیائے کرام کے اقوال و افعال کو تسلیم کرو اور سچ جانو اور جن امور کا ذکر قرآن و حدیث میں آیا ہے ان میں وہم سے کام نہ لو۔ کیونکہ آیات قرآنیہ و احادیث نبویہ میں بقدر امتیاز فہم تغاوت پایا جاتا ہے۔ الفاظ ظاہر سے اور معنی سمجھ میں آتے ہیں اگر ان میں غور و فکر سے کام لو تو اور معنی بھی منکشف ہوتے ہیں۔ یہ دوسری قسم کے معنی ان لوگوں کا حصہ ہیں جن کے قلوب کو حق تعالیٰ نے کھول دیا ہے۔ چنانچہ حدیث میں وارد ہے :

إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنًا وَحَدًّا وَمُطْلَعًا

..... سالک طریقت کے لیے لازم ہے کہ وہ اہل جدل کے اقوال کا خیال نہ کرے۔
 (اور ان کی طرف توجہ نہ کرے) اور حضرات صوفیاء سے ان مطالب و معانی غریبہ کو حاصل کرنے
 کی سعی کرے۔ اہل جدل کا یہ کہنا کہ اس قسم کے معانی کا پیدا کرنا احوالۃ الکلام کی قبیل سے
 ہے یعنی کلام الہی اور حدیث نبوی کے صریح معنی کا دوسرے قالب میں بدل دینا ہے، ہرگز
 قابل قبول نہیں، کیونکہ حالۃ الکلام کی تعریف اس وقت صادق آئے گی جب صوفیاء اس
 بات پر اصرار کریں کہ فلاں آئے کریم یا حدیث شریف کے بس وہی معنی ہیں جو ہم پیش کرتے ہیں
 وہ ایسا ہرگز نہیں کہتے بلکہ الفاظ ظاہری سے جو معنی مفہوم ہوتے ہیں ان کو بھی وہ تسلیم کرتے ہیں اور
 ان پر عمل کرتے ہیں لیکن حق تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے ان کے قلوب پر اور معنی بھی منکشف کرتا
 ہے جو عوام کی فہم سے باہر ہوتے ہیں اور یہ محض اس کے فضل و احسان پر منحصر ہے۔

صوفیائے کرام کی اصطلاح میں جہاں "فتح القلوب" کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ اس
 سے مراد یہ ہے کہ نفس و قلب و روح و سر کے حجاب اٹھ جائیں، چنانچہ قرآن و حدیث میں جہاں
 اس کا ذکر آیا ہے وہاں بھی یہی معنی لیے گئے ہیں۔ اولیاء اللہ میں سے کوئی جدید مفسر کا موجد
 نہیں ہوا، ہاں قرآن و حدیث کے سمجھنے میں ان کو فہم جدید حاصل رہی ہے جس کی وجہ سے
 وہ ایسے معنی بیان کرتے ہیں جو ان سے پہلے کسی نے بیان نہیں کیے۔ اسی لیے صوفیائے کرام
 کے منکرین بوجہ استعجاب ان کو تسلیم نہیں کرتے اور تعصب سے کہہ دیتے ہیں کہ ایسے معنی کسی نے
 اس سے قبل بیان نہیں کیے اس لیے وہ لائق تسلیم نہیں۔ لیکن سالک طریقت کو چاہیے کہ ان بزرگوں
 کے کلام سے استفادہ کرے اور جن کے دلوں میں انکار ہو وہ اولیائے عصر سے کبھی مستفید نہیں
 ہو سکتے اور یہی ان کی خسارت کی دلیل ہے۔

بعض دفعہ یہ بھی ہوتا ہے کہ معترضین اولیاء اللہ کے کلام سے خلاف مقصود قابل معنی پیدا کرتے
 ہیں (چنانچہ شیخ اکبر ایک حکایت حب حال بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ) خداوند کریم نے
 ان کے دیدہ دل کو فوراً فہم سے متور ہی نہیں کیا، اگر ان کو فہم تسلیم نصیب ہوتا اور فوراً معرفت سے
 حصہ لےتا تو سمجھتے کہ ان اشارات میں کیسے کیسے معانی غریبہ مستتر ہیں۔ ان کو سمجھ کر وہ اولیاء اللہ کی
 اتباع کرتے، یہی لوگ قرآن کے الفاظ میں "اولوالالباب" کہلاتے ہیں جیسا کہ اس آیت کریمہ

سے واضح ہوتا ہے :

”فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ
وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْوَالِدُونَ“ (پ ۲۳ ۱۶۷)

یعنی ”سو آپ میرے ان بندوں کو خوش خبری دو جو بات کو کان لگا کر سنتے ہیں اور اچھی بات کی پیروی کرتے ہیں۔ یہی وہ ہیں جن کو اللہ نے ہدایت کی اور یہی وہ ہیں جو اہل عقل ہیں۔“

حضرت ابوالحسن شاذلیؒ فرماتے ہیں کہ خداوند عالم نے صوفیائے کرام کو اہل دنیا اور خصوصاً اہل جہال سے آزمایا ہے، کیونکہ یہ کبھی کسی ولی کی دل سے تصدیق نہیں کرتے، گو زبان سے کہتے ضرور ہیں کہ ہاں اولیاء و اصفیاء ہوتے ہیں لیکن ان کا وجود کہاں ہے؟ اگر تم کسی کی نشان دہی بھی کرو تو وہ تردید کرتے ہیں اور اپنی بات کی مدافعت کرتے ہیں اور دلائل سے ثابت کرنے لگتے ہیں کہ یہ ولی نہیں بلکہ کسی قسم کا عیب بھی ان پر لگاتے ہیں۔ جس طرح کہ انبیاء و اصفیاء کا اہل دنیا نے انکار کیا اور ان کی تردید کی۔ یہی سنت الہی متبعین انبیاء یعنی اولیاء اللہ کے حق میں بھی جاری ہے۔ جو لوگ ان کی تردید اور انکار کرتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی ولی کی صفات کو حق تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ جو لوگ اولیاء اللہ کی ولایت کا انکار کریں اور ان کے قول کی تردید تو محض تعصب کی وجہ سے ہوتا ہے جیسا کہ ابن تیمیہ نے اپنے زمانے میں اس شیوے کو اختیار کیا تھا۔ تم ایسے لوگوں سے کنارہ گرد اور ان کی محبت سے بھاگو جس طرح کہ درندہ جانوروں سے بھاگتے ہو اور دعا کرو کہ حق تعالیٰ ہم رب کو اپنے فضل و احسان سے اولیاء اللہ کے مصدقین میں داخل کرے۔^۱ انتہی کلامہ

امام حمزہ الاسلام غزالیؒ نے احیاء العلوم میں لکھا ہے کہ علمائے ظاہر میں جو اہل ورع گزرے ہیں، علمائے باطن اور ارباب قلوب کے فضل و کمال کا اقرار کرتے ہیں چنانچہ امام شافعیؒ شیبان راجی کے سامنے اس طرح زانوئے ادب تہ کر کے بیٹھا کرتے تھے جیسا کہ ایک بچہ کتب میں بیٹھا ہے اور پوچھتے کہ فلاں فلاں معاملے میں کیا عمل کیا جائے، کسی نے ان سے کہا کہ کیا تم جیسا عالم اس بدوی سے سبق لیتا ہے؟ آپ نے فرمایا :

”ان کو تو نیک عمل کی گئی ہے جس سے ہم غفلت کی۔“

اسی طرح امام احمد بن حنبل اور یحییٰ بن معین (جن کا ذکر اوپر آیا ہے) اپنا اختلاف حضرت معروف کرخیؒ کے سامنے پیش کیا کرتے تھے (حالانکہ وہ علم ظاہری میں ان سے زیادہ مرتبہ نہیں رکھتے تھے) اور پوچھا کرتے کہ اس معاملے میں ہمیں کیا کرنا چاہیے؟ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ جب ہمارے سامنے کوئی چیز ہو جس کے متعلق ہمیں کتاب سنت میں کوئی حکم نہ ملے تو ہمیں کیا کرنا چاہیے تو آپ نے فرمایا :

اسئلوا الصالحین واجعلوا شوریٰ بینہم صالحین سے دریافت کرو اور اس کے

معلق انھیں آپس میں مشورہ کرنے دو۔

اسی واسطے کہا گیا ہے کہ علمائے ظاہر زمین اور عالم ملک کی زینت ہیں اور علمائے باطن آسمان اور عالم ملکوت کی زینت ہیں۔ علماء باللہ، علماء بالحکام اللہ سے افضل ہیں۔ حافظ کمال الدین دیرمی کہتے ہیں کہ علمائے مجتہدین، جیسے امام شافعی وغیرہ علمائے باطن کے دُورِ فضل کے معترف رہے ہیں، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ حضرت داؤد طائیؒ کے متعلق فرماتے تھے کہ انھوں نے علم سیکھا اور اس پر عمل کیا، حق تعالیٰ نے انھیں اس علم کا وارث بنایا جس کو وہ جانتے نہ تھے، ان کے الفاظ یہ ہیں :

”داؤد طائی علم وعمل فاودرثہ اللہ علومہ المرید علم“

امام مالک نے (جن کا ذکر آیا ہے) ابتدا میں صوفیا سے اعراض کیا لیکن آخر میں صوفیا سے استفادہ کیا اور فرمایا :

”العلم لیس بکثرة الرّواۃ اتمّ علم کثرت روایت سے نہیں حاصل ہوتا، بلکہ

العلم نور یجلی اللہ فی القلب“ علم ایک نور ہے جس کو اللہ تعالیٰ قلب میں ڈالتا ہے۔

(رداء ابن ابی حاتم فی تفسیرہ ابن عدی فی کالمہ)

عبد الودود منادی جامع صغیر کی شرح میں لکھتے ہیں کہ امام مالک نے علم باطن کی طرف اشارہ کیا ہے یعنی ان علوم اسرار باطنیہ کشفیہ و انوار قلبیہ کی طرف جو صوفیا کو حاصل ہوتا ہے آپ نے فرمایا :

علم الباطن سرّ من اسرار اللہ علم باطن اسرار الہی میں سے ایک راز ہے

تعذفہ فی قلب من یشاء من جہادہ جس کو اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے

جس بندے کے وہ چاہے قلب میں آتا ہے۔

یہ علم باطن اس فہم کا نتیجہ ہے جو مسلمان کو حق تعالیٰ عطا فرماتے ہیں (فہم اعطیہ جہل مسلم) اور فرقہ ضالہ باطنیہ کے علم سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

حضرت امام ربانی شیخ احمد مجدد الف ثانی بانی سلسلہ نقشبندیہ مجددیہ اپنے مکتوب میں فرماتے ہیں :

”رواہے کہ خواص اہل الشریعہ حق تعالیٰ کی ذات، صفات و افعال کے معارف سے بعض اسرار و دقائق منکشف ہوں جن معارف سے ظاہر شرع ساکت ہے۔ علمائے ظواہر امور دینی میں غیب کی خبروں کو پیغمبروں کی خبر دہی سے مخصوص سمجھتے ہیں اور دوسروں کو اس خبر دہی میں شریک نہیں سمجھتے۔ یہ بات ’درایت‘ کے منافی ہے اور بہت سارے علوم و معارف صحیحہ کی جو دین سے تعلق رکھتے ہیں، نفی ہے۔ ہاں یہ صحیح ہے کہ احکام مشرعیہ اولہ اربعہ (یعنی قرآن و سنت، قیاس و اجتہاد) سے مربوط ہیں اور الہام کی ان میں گنجائش نہیں، لیکن امور دینیہ جو احکام مشرعیہ کے ماوراء ہیں بہت ہیں اور یہاں اصل خاص الہام ہے۔ کہا جاسکتا ہے کہ الہام اصل ثالث ہے جو کتاب و سنت کے بعد ہے۔ یہ اصل انقراض عالم تک قائم رہے گی۔ بس دوسروں کو ان بزرگوں سے کوئی نسبت ہی نہیں ہو سکتی۔

سوال کیا جاسکتا ہے کہ جب دین کتاب و سنت سے کامل ہو چکا تو اس کمال کے بعد الہام کی حاجت کیوں کیا دین میں نقصان کی کوئی وجہ باقی رہ گئی ہے جو الہام کی وجہ سے کامل ہوتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ الہام دین کے خفیہ کمالات کا مظہر ہوتا ہے نہ کہ دین کی کمالات زائدہ کا مثبت۔ چنانچہ اجتہاد مظہر احکام ہے اور الہام مظہر دقائق و اسرار ہے جن تک حوام کی نظر پہنچ نہیں سکتی!

اجتہاد اور الہام میں فرق واضح ہے، ایک مستند برائے ہے دوسرا مستند خالق رائے۔ اس طرح الہام میں ایک قسم کی اصالت پیدا ہو جاتی ہے جو اجتہاد میں نہیں پائی جاتی۔ الہام

اعلام (خبر دہی) نبی کے مشابہ ہے جو ماخذ سنت ہے اگرچہ (الہام ظنی ہے اور اعلام نبی قطعی،
سَبَّأْنَا إِيَّاهُمْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهِيَ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا مَشَدًّا۔

اسی مکتوب میں آگے چل کر مجدد صاحب فرماتے ہیں :

”غایاں (اہل ظلم) علوم صدفہ سے بالکل بے خبر ہیں۔ گو بے خبری بلا ہے لیکن انکار تو
بد بلا ہے۔“

ان کے مانند جو لوگ ہیں ان کے متعلق فرماتے ہیں :

”کچھ ناقص افراد چند حدیثوں کو یاد کر لیتے ہیں اور ان ہی پر احکام شرعیہ کو منحصر سمجھتے ہیں اور
اپنے معلومات کے ماوراء ہر چیز کی نفی کرتے ہیں، جو چیز ان کے نزدیک ثابت نہیں گویا
وہ موجود ہی نہیں :

جوں آں کرے کہ درنگے نہاں است زمین و آسمان او ہاں است“

(یعنی ان کی مثال اس کیڑے کے مانند ہے جو ایک پتھر میں پوشیدہ ہے۔ بس وہی پتھر
اس کے لیے زمین بھی ہے اور آسمان بھی۔)

اکابر صوفیائے کرام نے علم ظاہری و باطنی کا جو فرق بتلایا ہے وہ ان کے دوسرے
معلومات کی طرح بقول حضرت جنید بغدادی ”مشید بالکتاب والسنۃ“ ہے۔ اس سلسلے میں
ہم بخاری کی ایک حدیث کا جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے ذکر کرتے ہیں :

عن ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ قال : ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں نے

حَفِظْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ وَعَامَنُ، فَأَمَّا أَحَدُ

ظرف لیے، ان میں سے ایک کو میں نے

هُمَا فَبَشَّتُهُ وَأَمَّا الْآخَرُ فَلَوَبَشَّتُهُ

نَقَطَعَ هَذَا الْبَلْعُوم

(رواہ البخاری) (بخاری)

یہاں علم کو دعا (ظرف) سے تعبیر کیا گیا ہے کیونکہ جس طرح ظرف حامل اشیاء ہوتا ہے اسی
طرح علم بھی معلومات و معانی کا حامل ہوتا ہے۔ ایک دوسری روایت میں دعا کی تصریح علم

سے بھی کی گئی ہے۔ اس طرح احادیث نبوی علوم ظاہر و باطن کی جامعیت کے اعتبار سے علم کے دو ظرف قرار دیئے گئے۔ ایک کا تعلق علم ظاہری سے تھا اور دوسرے کا علم باطن سے۔ بالفاظ دیگر ابوہریرہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جو احادیث سنی تھیں یا تو ان میں سے ہر حدیث میں دو معنی ظاہر و باطن کے پائے جاتے تھے، یعنی ہر حدیث علوم ظاہری و باطنی پر مشتمل تھی۔ جن احادیث کا تعلق احکام ظاہری سے تھا یا جو عام فہم تھیں، یعنی حدیث کے جو عام فہم معنی تھے ان کو آپ نے علی العموم پہنچا دیا۔ یعنی اس کے ظاہری معنی کو پیش کر دیا، لیکن وہ معنی جو اسرار و نکاتِ دقیق سے متعلق تھے ان کو آپ نے عوام الناس کے آگے پیش نہیں فرمایا، یا جو احادیث اسرار باطن سے متعلق تھیں ان کو اس طرح پیش نہیں کیا۔ اس کی وجہ بھی ظاہر ہے، آپ کو یہ خوف ہوا کہ عوام الناس کی عقل تصور فہم کی وجہ سے ان اسرار و غوامض کا ادراک نہ کر سکیں گی، جس کا نتیجہ انکار ہوگا، یا پھر وہ خلافِ حقیقت سمجھ لیں گی، خود بھی نقصان اٹھائیں گی اور دین میں فتنہ پیدا کر دیں گی۔ یا آپ کو یہ بھی خیال گزر سکتا تھا کہ عوام ان اسرار باطنی کو خلافِ ظاہر سمجھ کر ان کے نقصان پہنچانے کے درپے ہو جائیں گے اور ایذا پہنچائیں گے۔ جس کا نتیجہ ”قطع ہذا البلعوم“ ہوگا۔ آپ کی یہ پیشین گوئی منصور اور سرمد کے حق میں صادق آئی جن کا اظہار کسی عارف نے اس طرح کیا ہے :

سری سوال کرد ز درگاہ رب کریم منصور را بدار چرا دادی اے حکیم؛
منصور بود واقف تر نہان دوست ہر کس کہ راز فاش کند این سر را دوست
اسی سلسلے میں ایک دوسری حدیث جو انفس سے مروی ہے، قابلِ غور ہے :

إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَعَاذُ
سَرِّ يَقْدُ عَلَى الرَّحْلِ، قَالَ يَا مَعَاذُ! قَالَ
لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَتَسْعَدُ بِكَ، قَالَ
يَا مَعَاذُ! قَالَ لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَتَسْعَدُ بِكَ
قَالَ يَا مَعَاذُ! قَالَ لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ
وَسَعْدُ بِكَ، ثَلَاثًا، قَالَ : مَا حِثُّ

حضرت نبی صلی اللہ علیہ وسلم اونٹ پر سوار تھے اور
حضرت معاذؓ آپ کے پیچھے بیٹھے تھے، آنحضرتؐ
نے فرمایا : اے معاذ ! انھوں نے کہا کہ حاضر
ہوں، پھر آپ نے فرمایا : اے معاذ ! پھر انھوں
نے کہا کہ حاضر ہوں، پھر آپ نے فرمایا : اے
معاذ ! پھر انھوں نے کہا کہ حاضر ہوں۔ اس طرح

أَحَدٌ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّ
مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ صِدْقًا مِمَّنْ قَلْبُهُ
إِلَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ النَّاسَ ! قَالَ :
يَا رَسُولَ اللَّهِ فَلَا أَخْبِرْ بِهِ النَّاسَ
فَسَتُبَشِّرُونَا قَالَ : إِذَا يَتَكَلَّمُوا فَا
خَبِرْ بِهَا مَعَاذَ مَوْتِهِ تَا شَمًا
(متفق عليه)

تین بار کہا۔ پھر آپ نے فرمایا : جو شخص سچے دل سے
لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ پر گواہی دے تو اللہ
اس پر دوزخ کی آگ کو حرام کر دیتا ہے۔ معاذ نے
کہا : کیوں نہیں میں لوگوں کو اس کی خبر دوں
تاکہ وہ خوش ہوں، آپ نے جواب میں فرمایا کہ
لوگ اس وقت اسی پر بھروسہ کر لیں گے (اور
عل سے غافل ہو جائیں گے) معاذ نے اپنی موت
کے وقت گناہ سے بچنے کے لیے لوگوں کو اس
کی خبر کی۔ (بخاری و مسلم)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ کو ممانعت فرمائی کہ لوگوں کو اس کی خبر نہ دو اور
ممانعت کی اصل وجہ یہی فرمائی کہ لوگ اس پر اعتماد کریں گے اور عل سے دست بردار ہو جائیں
گے۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ بعض مصلحتوں کے پیش نظر عوام الناس کے کسی حدیث
کا نقل نہ کرنا بھی جائز ہے۔ باوجود اس ممانعت کے معاذ نے اپنی وفات کے وقت اس
حدیث کو نقل کر دیا جس سے صاف ظاہر ہے کہ وہ ممانعت حسب مقتضائے وقت تھی۔ جب
وہ خوف جاتا رہا تو آپ نے اس کو بیان فرما دیا۔ یہ بھی سمجھا جاسکتا ہے کہ آنحضرتؐ نے
معاذ کو کلمہ توحید کی حقیقت اور اس کے اسرار سمجھائے تھے اور اس خوف سے کہ عوام ان
اسرار کو سمجھ نہ سکیں گے، ان کے اظہار سے منع فرمایا تھا اور یہی قرینہ زیادہ قوی معلوم
ہوتا ہے، کیونکہ اسی مفہوم کی اور احادیث بھی مروی ہیں اور ان کو نقل کرنے کی ممانعت
کا ذکر نہیں ملتا۔ چنانچہ مسلم نے ابوہریرہؓ سے اس حدیث کی روایت کی ہے :
مَنْ تَلَى يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُتَّبِعًا
بِهَا قَلْبُهُ بَشِيرَةٌ بِالْجَنَّةِ
جو شخص حق تعالیٰ سے ملے اور دل سے یقین کرے
کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں تو اس کو جنت

کی بشارت دو !

یہ حدیث جو طبرانی نے ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے :

مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ صَادِقًا مَوْتٌ
قَلْبِهِ مُخْلِصًا وَجَنَّتْ لَهُ الْجَنَّةُ
جو کوئی سچے دل سے خلوص کے ساتھ لا الہ الا اللہ
کہتا ہو اس کے لیے جنت واجب ہوگئی۔

ان احادیث کے برخلاف حدیث معاذ میں اظہار کی ممانعت فرمائی گئی ہے۔ اس کی
وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ آپ نے معاذ کو بعض اسرار نہانی کی تفہیم بھی فرمائی تھی اور اسی لیے
آپ نے معاذ کو تین بار پکارا اور اپنی طرف ان کو کامل طور پر متوجہ فرمایا اور ان کو سننے
کا بہت مشتاق بنایا اور جو کچھ بتانا تھا بتایا اور لوگوں پر اس کے اظہار سے منع فرمایا۔
اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ان اسرار کے منکشف ہو جانے سے عمل باطل و ساقط
نہیں ہوتا۔ چنانچہ معاذ اسرار سے واقف ہونے کے بعد بھی عمل ظاہر سے دست کش نہ
ہوئے۔ ممانعت صرف ان لوگوں کو بتانے سے مقصود تھی جو اس کے سمجھنے کی اہلیت نہیں
رکھتے تاکہ وہ ان سے غلط مفہوم نہ نکالیں اور عمل چھوڑ نہ بیٹھیں، جیسا کہ ہم اپنے زمانے
میں صوفیائے خام برائے نام کو دیکھتے ہیں کہ وہ روزہ دن نہ جیت، دنیا ہی فرائض سے بھی
ہاتھ دھو بیٹھے ہیں۔ اسی مصلحت کے پیش نظر حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بخاری نے
روایت کی ہے۔

حَدَّثَنَا النَّاسُ بِمَا بَعَثَهُمْ النَّبِيُّ
انْ يَكْذِبَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ (بخاری)
لوگوں سے وہ باتیں بیان کر دجن سے وہ متواتر
ہوں کیا تم چاہتے ہو کہ وہ اللہ اور اس کے
رسول کو جھٹلائیں۔

جن کی عقل اسرار دہیق کے سمجھنے سے قاصر ہو ان پر ان کا اظہار انکار کا سبب ہوتا
ہے۔ اسی وجہ سے حضور انورؐ نے خبر دی تھی کہ :

أَمَّا فَإِنْ تَكَلَّمَ النَّاسُ عَلَى تَدْوِيلِهِمْ
(الہامی من ابن عباس)
ہم ناموزین کہ لوگوں سے ان کی عقل کے
مطابق گفتگو کریں۔

علم فی نفسہ نہایت اچھی چیز ہے لہذا اسلام نے ہر مومن پر اس کی طلب و حصول
فرض گردانا ہے لیکن اس کی تعلیم کی نسبت ہر مسلمان پر یہ واجب کیا گیا ہے کہ ہر شخص کی
اہلیت کے مطابق تعلیم کرے، چنانچہ ابن ماجہ نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے:

طَلَبَ الْعِلْمَ قَرِيضَةً عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَوَضَعَ
 الْعِلْمَ عِنْدَ غَيْرِ أَهْلِهِ مَقْلَدًا الْخَنَائِرِ يَرِ
 الْجَاهِرَ وَاللَّوْءَ وَالذَّهَبَ
 علم کا حاصل کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے اور غیر اہل کو
 علم سکھانے والا گویا سوروں کے گلے میں سونے
 اور موتی اور جواہر کا ہار ڈالنے والا ہے۔

نا اہل کو ایسی چیز کا سکھانا جو اس کی فہم سے بالا ہو، وضع الشی علی غیر محلہ ہے اور
 یہی تعریف ظلم کی ہے۔ نا اہل کا زیورِ علم سے آراستہ ہونا قرآن مجید کے الفاظ میں :
 يَكْتُلُ الْحِمَارَ يَحْمِلُ أَثْقَالًا
 اس گدھے کی سی حالت ہے جو بہت سی کتابیں
 لادے ہوئے ہے۔ (پ ۲۸ ع ۱۱)

اسی مفہوم کو حاملِ قرآن صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں واضح فرمایا :
 أَفَنَتَّ الْعِلْمَ النِّسْيَانِ وَإِضَاعَتَهُ
 تَحْدِثُ بِهِ غَيْرَ أَهْلِهِ
 علم کی آفت بھول ہے اور اس کا ضائع کرنا یہ
 ہے کہ اس کو غیر اہل کے سامنے بیان کیا جائے۔
 (الدارمی عن الأعمش مرسلًا)

مراتبِ عقول انسانی کے فرق و امتیاز کو پیش نظر رکھ کر قرآن مجید کی اس آیت پر غور
 کرنا چاہیے :

أُذِّنْ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ
 الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ
 آپ اپنے رب کی راہ کی طرف حکمت اور اچھی نصیحتوں
 کے ذریعہ سے بلائیے اور ان کے ساتھ اچھے طریقے
 سے بحث کیجیے۔ (پ ۱۳ ع ۲۲)

مقتضائے حکمت یہی ہے دعوت کے الفاظ ساف، صریح و جامع ہوں جن کا مفہوم
 عوام و خواص کے فہم سے قریب ہو اور آسانی کے ساتھ سمجھ میں آجائے اور کسی غلط فہمی کا
 اندیشہ نہ ہو۔

ان تصریحات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ خود حاملِ قرآن صلی اللہ علیہ وسلم نے
 ہر ایک کو بقدر فہم تعلیم و تلقین فرمائی ہے۔ آپ ہی کی اتباع میں صحابہ کالمین و سلف صالحین
 نے بھی یہی طریقہ اختیار فرمایا تھا، چنانچہ طبقات الکبریٰ میں جس کا حوالہ اوپر دیا جا چکا ہے،
 اکابرِ صوفیائے متقدمین کے اس عمل کی بعض مثالیں دی گئی ہیں: جنید بغدادی، نضر بن صوفیاء،

اکثریٰ سے فرمایا کرتے تھے کہ مجھ میں سے اسرارِ ربوبیت بیان نہ کرنا، اگر وہ نہ سمجھ کر اس کی تکذیب کریں تو عذابِ الہی میں مبتلا ہو جائیں گے ابوترابؓ بخشی سے منقول ہے کہ جب انسان خداوندِ عالم سے منہ پھیرنا چاہتا ہے تو ادلیاء اللہ پر طعن و تشنیع کو اپنا شعار بنا لیتا ہے۔ مجرمین کی یہی تعریف ہے، اسی لیے کاملین اہل طریقت عامہ مسلمین پر شفقت کی وجہ سے ان مسائل کو بیان نہیں کرتے تھے جن کو وہ سمجھنے کی صلاحیت نہیں رکھتے تھے، چنانچہ جنیدؒ کی عادت تھی کہ توحید کے اسرار کے متعلق کبھی گفتگو نہ فرماتے اور اپنے مکان کا دروازہ بند کر دیتے اور اپنے ہم مشرب اصحاب سے فرماتے کہ کیا تم پسند کرتے ہو کہ عوام الناس ادلیاء اللہ کی تکذیب کریں اور ان پر کفر و زندقہ کا الزام لگائیں۔ اسی خوف سے آپ نے تادم وصال اپنے حال کو چھپا رکھا اور محض نقیہ کی حیثیت سے اپنی ظاہری زندگی بسر کی۔ شیخ محی الدین ابن عربیؒ فرمایا کرتے کہ جس شخص کے دل میں تصدیق کامل نہ ہو وہ کبھی صوفیائے کرام کی صحبت میں نہ بیٹھے، ورنہ ان کی صحبت اس کے حق میں سہم قاتل ثابت ہوگی۔

اکابرین صوفیاء کے اس نکتے کے سمجھنے کے لیے ہم دو ایک مثالیں پیش کرتے ہیں : اگر کوئی فقیر الی اللہ یہ کہے کہ توبہ کی حقیقت یہ ہے کہ ”توبہ سے توبہ کی جائے“ تو عوام اس چیز کو غلط تصور کریں گے، کیونکہ بنظاہر توبہ سے توبہ اصرار علی المعصیت ہے۔ لیکن جب فقیر اس اصطلاح کی توضیح کرے کہ اس کا مطلب توبہ سے توبہ کرنے کا یہ ہے کہ سوائے فضلِ الہی کے توبہ اور توبہ نہیں پر اعتماد نہ کیا جائے، اس سے گناہ پر اصرار ہرگز مراد نہیں چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ فرمایا کرتے تھے کہ ”ہماری توبہ بھی توبہ کی محتاج ہے کیونکہ وہ اکثر دل سے نہیں کی جاتی اور گنہ کی لذت توبہ کے وقت دل میں موجود ہوتی ہے اور صرف زبان سے توبہ کی جاتی ہے۔ اس توضیح کے بعد ہی مولیٰ فہم کا انسان فقیر کے نکتہ دقیق کو سمجھ لے گا اور اس کا انکار نہ کرے گا۔

اسی طرح کسی عارف کا یہ قول کہ ”اصل تقویٰ تقویٰ کا ترک ہے“ جس کا مطلب یہ ہو کہ سوائے فضل و رحمتِ الہی کے محض اپنے تقویٰ پر بھروسہ نہ کیا جائے، کیونکہ ارشادِ نبویؐ کے مطابق کوئی شخص محض اپنے عمل کی وجہ سے بخشنا نہ جائے گا جب تک کہ فضلِ الہی اس کو

ٹھانپ نہ لے۔

صوفیائے کرام نے کبھی زہد و عبادت و تقویٰ کو ترک نہیں کیا بلکہ وہ ہمیشہ اس میں زیادتی ہی پر راغب رہے اور دوسروں کو اس کی ترغیب دیتے رہے، چنانچہ شیخ اکبرؒ سے منقول ہے کہ کبھی کسی اہل طریقت نے صوم و صلوٰۃ، حج و زکوٰۃ سے کسی کو منع نہیں کیا اور نہ کسی امر شرعی میں اپنی طرف سے مداخلت کی، کیونکہ جو امور باعث وصل الی اللہ ہیں ترک کیسے کیسے جاسکتے ہیں۔

اس مقالے سے ہمارا مقصد منکرین تصوف کو صوفیاء کے مقام سے واقف کرنا ہے اور یہ بھی ثابت کرنا ہے کہ حامل کتاب صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات سے علم ظاہر باطن کا منقول و ماخوذ ہونا متحقق ہے اور علوم باطنی و اسرارِ علم لدنی کا اظہار اہل بصیرت کے سامنے پیش کرنا جائز ہے، جواز انشاء و اخفا کا مدار لوگوں کی فہم و استطاعت قبول ہے۔ آئندہ کسی صحبت میں ہم اس سلوک کا اجمالی ذکر کریں گے جو وصول الی اللہ کے لیے صوفیائے کرام نے پیش فرمایا ہے۔ وما توفیقی الا باللہ

حوالہ جات:

- ۱۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھو ہماری کتاب "قرآن و تصوف" مطبوعہ ندوۃ المصنفین، دہلی، طبع سوم ۱۹۵۶ء
- ۲۔ آداب المریدین از ضیاء الدین ابونعیم عبد القادر بن عبد اللہ سہروردی، مخطوطہ، کتاب خانہ آصفیہ حیدرآباد، ص ۹-۲۱

۳۔ اس حدیث کی تشریح قمری نے مقدمہ شرح قصیدہ تاسو فارسیہ کی فصل اول مقصد ثانی میں اس طرح کی ہے: "نظہرہ" ما تفہم من الفاظہ یسبق الذین الیہ و بطنہ، المفہومات الانامہ للمفہوم الاول، وحدۃ، ما الیہ منتہی غایۃ ادراک الفہم والعقل، ومطلعہ، ما یدہیک منہ علی سبیل الكشف، والشہود من الاسرار الالہیۃ والاشارات الربانیۃ۔ والمفہوم الاول الذی ہوا الظہر للعوام والخواص، والمفہومات الانامہ للخواص ولا مدخل للعوام فیہ و"الحمد" للکاملین منہم، والمطلع، لتخلصہ اخص الخواص کا کابرا اولیاء وکذلک التفسیر فی الاحادیث القدسیہ والکلمات النبویہ فان لكل من العوام

و الخواص و لخص الخواص فیہا انباء رحمانیہ و اشارات الہیہ کان للشریعة ظاہراً و باطناً یعنی ”قرآن کا ظہر وہ ہے جو الفاظ سے مفہوم ہوتا ہے جس کی طرف ذہن جاتا ہے، اس کا بطن وہ لازمی مفہومات ہیں جو مفہوم اول سے لازم آتے ہیں، اس کی حد، وہ ہے جس تک عقل و فہم کی غایت ادراک کی پہنچ ہوتی ہے، اور ’مطلق‘ سے مراد وہ اسرار الہیہ و اشارات ربانیہ ہیں جو کشف و شہود کے ذریعے بیانے جاتے ہیں۔ مفہوم اول جس کو ظہر قرآن کہا جاتا ہے وہ عوام و خواص کے لیے ہے اور اس کے لازمی مفہومات صرف خواص کے لیے ہیں بن میں عوام کا دخل نہیں، اور ’حد‘ کا ملین کا حصہ ہے اور ’مطلق‘ اخص الخواص کا حصہ جیسے اکابر اویا۔

یہی تقسیم احادیث قدسیہ اور کلمات نبویہ میں بھی پائی جاتی ہے۔ ان میں عوام و خواص اور اخص الخواص کے لیے زمانی خبر و آگاہی اور الہی اشارے ہیں۔ اس طرح شریعت کا ظاہر بھی ہے اور باطن بھی۔“
۴۔ شیخ اکبر کے اس بیان کو اور شرعی کے قول کو جس کا اوپر ذکر ہوا ہم نے ”غرائب البیانات فی توضیح البیان المعروف بالاسرار العین فی احادیث سید المرسلین“ مصنفہ مولوی محمد صفدر حسین سے نقل کیا ہے۔

۵۔ مکتوبات مجدد الف ثانی ”مکتوب ۵۵ جلد ثانی۔ مناسب ہوگا کہ ہم خود مجددؒ کے الفاظ کو یہاں نقل کر دیں: رواست کہ خواص اہل اللہ، رسالت ذات و صفات و افعال اوتعالیٰ بعضی ازا سر اور دقائق فہم کنند کہ ظاہر شریعت ازاں معارف سکت است۔ علمائے طواہر در امور دین اخبار خفیدہ را مخصوص باخبار غیرہ را برائے۔ نراں را در آں اخبار نہ کہتہ نم۔ ہند۔ این معانی منافی وراثت است و نفی است مرسیا سے از علوم۔ نراں صحیحہ را کہ بہر تصنیف دارد۔ ارے احکام شرعیہ مربوط باذلہ اربعہ است کہ الہام را در ان گنجیست۔ تا امور جنیب کہ ماوراء احکام شرعیہ است بسیار است کہ اصل خاص در انجا الہام است۔ تو ان گفت کہ اصل ثالث الہام است بعد کتاب و سنت۔ این اصل تا انقراض عالم باہر است و یگر ان ابابین بزرگوار ان چہ نسبت بود!

سوال: چوں دین بکتاب و سنت کامل گشت، بعد از کمال بالہام چہ احتیاج بود وجہ نقصان ماندہ کہ۔ ہام کاہل گزیدہ؟

جواب: الہام مظہر کمالات خفیہ دین است نہ مثبت کمالات زائدہ در دین۔ چنانچہ اجتہاد مظہر احکام است الہام مظہر قایق و اسرار است کہ فہم مردم ازاں کوتاہ است ہر چندہ در اجتہاد و الہام ذوق و ادراک است کہ آن مستند ہر اسے است و این مستند بخلاف رائے جل سلطانہ۔ پس الہام

یک قسم اصالت پیدا شد کہ در اجتہاد نیست الہام شبیہ اعلام نبی است کہ مانند سنت است،
اگرچہ الہام ظنی است و آن اعلام قطعی سر بنا اتنا من لدنک رحمة الخ

نِٹ : اس مقالے کی تدوین میں علاوہ دوسری کتابوں کے مولوی صفدر حسین کی کتاب غرائب
البيان فی توضیح التبر والعیان المعروف بہ اسر بعین فی احادیث مسید المرسلین
سے کافی استفادہ کیا ہے جو ۱۳۰۷ھ میں مطبع شمسی، حیدرآباد دکن میں شائع ہوئی تھی۔ اب
نایاب ہے۔

وقت کا تقاضا

مولانا عبد السلام قدوائی

ایک بار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی دو انگلیوں کو باہر صحابہ کرام سے فرمایا کہ ”میں ورتیات اسی طرح ہیں جس طرح یہ دونوں انگلیاں“ آپ کے اس ارشاد کا مطلب یہ تھا کہ میرے بعد قیامت تک کوئی اور نہیں آئے گا اور جب تک دنیا قائم ہے میری ہی شریعت نافذ رہے گی۔

اسی حقیقت کو ایک اور مثال میں اس طرح بیان کیا ہے :

’اگتھنس نے بہت اچھا خوبصورت مکان بنایا لیکن اس میں ایک کونے میں ایک اینٹ کی جگہ خالی چھوڑ دی لوگ اسے دیکھتے ہیں تو بہت پسند کرتے ہیں مگر خالی اینٹ کی جگہ دیکھ کر کہتے ہیں یہ اینٹ بھی کیوں نہیں لگا دی (سن لو) کہ وہ اینٹ میں ہوں اور میں خاتم النبیین ہوں۔“

صحیحین کی ایک اور روایت میں اس کی مزید وضاحت اس طرح کی ہے :

”بنی اسرائیل کی رہنمائی میں انبیاء فرمایا کرتے تھے جب ایک نبی کی وفات ہو جاتی تو دوسرا نبی اس کا جانشین ہو جاتا تھا لیکن میرے بعد کوئی نبی نہیں ہوگا۔“

۱۔ صحیح بخاری کتاب المناقب باب خاتم النبیین ۲۔ بخاری۔ سلم

ان ارشادات کا مقصد یہ تھا کہ لوگ اس حقیقت کو اچھی طرح سمجھ لیں کہ آئندہ نہ کوئی پیغمبر خدا کی طرف سے آنے والا ہے، نہ کوئی کتاب نازل ہونے والی ہے۔ قرآن مجید میں جو ہدایات دی گئی ہیں انہیں کی روشنی میں ہر دور میں زندگی کے ضابطے بنائے جائیں گے۔ قرآنی اصول کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانے کے حالات و ضروریات پر منطبق کر کے امت کے لیے ایک نمونہ قائم کر دیا۔ خود قرآن مجید ایک دم پوری کتاب کی شکل میں نازل نہیں ہوا بلکہ حوادث و واقعات کے تحت ۲۳ برس کی مدت میں آہستہ آہستہ نازل ہوتا رہا تاکہ زبانی ہدایات کی روشنی میں زندگی کے مسائل کو سمجھنے اور ان پر عمل کرنے کا سلسلہ پیدا ہو، اصول سے فروع کے استنباط کی صلاحیت نشوونما پائے، حکم و مصالح پر نظر عمیق ہو، احکام الہی کے رموز و غوامض ذہن نشین ہوں، علل و اسباب سے واقفیت ہو اور زندگی کے نت نئے مسائل کو اسلام کے لازوال احکام کی روشنی میں حل کرنے کی مشق ہو۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن مجید نازل ہوا تھا۔ آپ اس کے معانی و مطالب اچھی طرح سمجھتے تھے۔ اسباب نزول سے تو آپ پورے طور پر باخبر تھے، حکم و مصالح پر بھی آپ کی نظر گہری تھی۔ حال آپ کے سامنے تھا، مستقبل کا پورا اندازہ تھا، کلام الہی کی وسعت و بخت پیش نظر تھی، زمان و مکان کے تقاضوں سے بھی واقف تھے اور آئندہ کے امکانات بھی سامنے تھے۔ اسلام کے حلقہ بگوشوں کا وہ یہاں معاشرہ بھی سامنے تھا جو احکام الہی کا اولین مخاطب تھا۔ آپ اس معاشرے میں قرآن مجید کے لامحدود اصولوں کو زمان و مکان کے حدود کے اندر اس طرح منطبق کرنا چاہتے تھے کہ آپ کا جادہ عمل ہمیشہ نشانِ راہ کا کام دے لیکن اجتہاد کا دروازہ سدود نہ ہونے پائے۔ اسوۂ نبویؐ نئی نسلوں کے لیے شمع ہدایت ہو لیکن جہود کا باعث نہ بنے پائے۔ نظر اصول پر رہے مگر قدم صراطِ مستقیم سے نہ ہٹنے پائیں، قانونِ محکم ہو مگر جامد نہ ہو، اس کی گرفت سخت ہو مگر نمو کی قوت فنا نہ ہونے پائے۔

یہ کام آسان نہ تھا، بڑا مشکل تھا، لاکھوں آدمیوں کی رواں دواں زندگی میں اسلامی اصول کا اس طرح نفاذ کہ پورا معاشرہ پوری طرح شریعت کے حدود کے اندر ہو۔ زمان و مکان کی رعایت پیش نظر رہے، احکام میں اس وقت کے لوگوں کے حالات اور ضروریات کا لحاظ

رہے مگر مستقبل کی طرف سے بھی غفلت نہ ہو اور کوئی ایسی بات نہ ہونے پائے کہ اس نے وہ نسلوں کے لیے دشواری کا باعث ہو۔ لوگ بعض اوقات کچھ سوالات کرتے تھے۔ یہ سوالات ظاہر ہے کہ لوگ اپنی فہم اور اپنے ماحول اور معاشرے کے مطابق کرتے تھے۔ اللہ اور رسول کی طرف سے جو جواب دیا جاتا اس کی مستقل حیثیت ہوتی اور ببعبہ کا وہ سارا ماحول بدلتا تو یہ جواب دوسری نسلوں کے لیے مشکلات کا باعث ہوتے۔ اس لیے قرآن مجید میں بار بار سوالات سے اجتناب کرنے کا حکم دیا گیا۔

۱۔ لَیْسَ لَکُمْ مَعَہُ سَبْعٌ مِائَتٌ مِّنْ قَبْلِ
لَا تَسْأَلُوْا عَنْ اَشْیَاءٍ اِنْ تَبَدَّلَ لَکُمْ تَسْوَعٌ کَم
اپنے رسول سے اس طرح سوال نہ کرو جس طرح اس سے پہلے حضرت موسیٰ سے سوال کیے گئے تھے۔
ایسی چیزوں کے بارے میں سوال نہ کرو کہ اگر تمہارے لیے ظاہر کر دیا جائے تو تم کو برا لگے۔

اس مفہوم کی تفسیر آیتیں ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی بڑی شدت سے اس کی ممانعت کی ہے۔ ایک روایت پر اس تعالیٰ جن باتوں کو ناپسند کرتا ہے ان کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا:

یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا قُلْ وَاَقَالِ ذٰلِکُمْ وَالدِّیْنُ
وہ تمہارے لیے قیل وقال اور کثرت سوال کو ناپسند کرتا ہے۔

ایک اور روایت پر ارشاد فرمایا:

یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَسْأَلُوْا عَنْ شَیْءٍ حَتّٰی یُخْبَرَ بِہٖ
جب تک میں تم کو چھوڑے وہوں تم مجھے چھوڑے۔
موسم سے پہلے کے لوگوں کو سوال کی کثرت نے ہلاک کر دیا۔

آپ کے ارشاد کا مقصد یہ تھا کہ جو ضروری بات ہوگی وہ میں بتا دوں گا۔ تم اپنی طرف سے ضرورت نہ کرو کیونکہ اس طرح بہت سی غیر ضروری باتیں شریعت میں داخل ہو جائیں گی جو بعد کے لوگوں کے لیے دشواری کا باعث ہوں گی۔ مثلاً ایک مرتبہ آپ حج کا ذکر کر رہے تھے۔ آپ

نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر حج فرض کیا ہے۔ ایک شخص نے پوچھا کیا ہر سال یا رسول اللہ آپ خاموش رہے لیکن جب اس نے تین بار اپنا سوال دہرایا تو آپ نے فرمایا اگر میں کہہ دیتا کہ ہاں تو (ہر سال) واجب ہو جاتا اور تم اسے نہ کر سکتے پس جب تک میں تم کو چھوڑے رہوں تم مجھے چھوڑے رہو یعنی جب تک میں تم سے کچھ نہ کہوں تم کوئی سوال نہ کرو۔ پھر آپ نے فرمایا جب میں کسی بات کا حکم دوں تو حتی المقدور اسے بجالاؤ اور اگر کسی چیز سے منع کر دوں تو اس سے باز رہو۔

اسی بنا پر صحابہ کرام بہت ہی کم سوال کرتے تھے قرآن مجید میں صرف ان کے چند سوالات مذکور ہیں۔ جواب میں بڑی جامعیت ملحوظ رکھی گئی ہے۔ مثلاً :

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُغْفِقُونَ قُلِ الْغَفْوُ
 وہ آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ کیا خرچ (راہ
 حق میں) کریں، کہہ دیجئے تمہاری ضروریات سے
 فاضل ہو۔

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لِهَؤُلَاءِ أَلْكَرِ
 وہ آپ سے پوچھتے ہیں کہ ان کے لیے کیا حلال
 کیا گیا ہے، کہہ دیجئے تمہارے لیے پاک چیزیں
 حلال کی گئی ہیں۔

يَسْأَلُونَكَ مِنَ الرِّحْلِ قُلِ الرِّحْلُ حَرَامٌ
 وہ آپ سے روض کے بارے میں پوچھتے ہیں
 کہہ دیجئے کہ روض میرے رب کا حکم ہے۔

اسی طرح سارے قرآن مجید میں تیرہ چودہ سوال نقل کیے گئے ہیں اور ان کے جامع
 جواب دیئے گئے ہیں۔ آنحضرتؐ نے صحابہ کرام کو سوال کی اتنی ممانعت فرمائی تھی کہ سوال سے
 اجتناب ان کی مستقل عادت بن گئی تھی۔

قرآن مجید میں مختلف قوموں کے تذکرے ہیں، اشیائے کائنات کا ذکر ہے، آغاز و انجام
 کی جانب اشارے ہیں، خیر و شر اور جنت و دوزخ کا بیان ہے لیکن کہیں اس انداز میں
 نہیں ہے کہ بلند تر عقل و ذہن رکھنے والے معاشرے کو اس کے قبول کرنے میں عقلاً استحالہ

۱۔ صحیح مسلم

نظر آئے۔ چودہ سو برس کی مسلمانوں کی تاریخ موجود ہے کسی ذہنی اور علمی دور میں حقائق قرآنی خلافت عقل و تجربہ نظر نہیں آتے، الفاظ کی وسعت و جامعیت اور ان کی گہرائی اور معنویت نے تاویل و تعبیر کی نئی راہیں دکھائیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ قول تاریخ کے ہر دور میں صحیح ثابت ہوا۔

”اس کتاب کے عجائب کبھی ختم نہ ہوں گے“

جب حالات بدلیں گے تو ذہن و دماغ کے سانچے بھی بدلیں گے، اس لیے اگر کسی مخصوص زمانے کے ذہن و دماغ، آداب و معاشرت اور تہذیب و تمدن کو سامنے رکھ کر فکر و عمل کا کوئی معیار مقرر کیا جائے گا تو لازمی ہے کہ اس سے مختلف دور میں یہ معیار باقی نہ رکھا جاسکے گا جن مذاہب و ادیان نے اس پر اصرار کیا وہ فنا ہو گئے یا قصہ کہانی بن گئے۔ اس نت نئی بدلتی ہوئی دنیا میں کوئی جامد نظام کس طرح برقرار رہ سکتا ہے۔ یہی آئین زندگی اور نظام حیات خلعت دوام حاصل کر سکتا ہے جس کے اندر لچک اور نو پذیری ہو جس کے اصول و مقاصد حکم ہوں مگر ان کو بروئے کار لانے کے لیے جو ضابطے بنائے گئے ہوں ان میں زمانے کے تغیرات اور انسانی ضروریات کا لحاظ رکھا گیا ہو اور ہر دور میں مجتہدین کے لیے اجتہاد کے دروازے کھلے رہیں اور نئے حالات میں اصول و کلیات کو نئے جزئیات پر منطبق کرنے کی اجازت ہو۔

جن لوگوں کی قرآن مجید کی تاریخ پر نظر ہے اور ہر دور کی تفسیریں جن کے سامنے ہیں وہ جانتے ہیں کہ ہر زمانے میں آیات کی کیسی نئی نئی تعبیریں کی گئی ہیں۔ ہر صاحب فکر نے اپنی فکر و عقل کے مطابق منشاے ایزدی کو سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ ہر دور کی تفسیر کا رنگ الگ اور ہر مفسر کا مذاق جدا ہے۔ ابتدائی تفسیری روایتیں پڑھیے تو ان کے اندر علمی مباحث ہیں نہ عقلی موثر گافیاں سادہ مزاج عرب سادہ زبان اور بے تکلف انداز میں مشکل الفاظ کے معانی بیان کرتے ہیں اور سچیدہ جملوں کو واضح کرتے ہیں۔ آگے بڑھیے تو آیات و قصص قرآنی کی توضیح میں اہل کتاب کے بیانات اور اسرائیلی روایات کا انبار نظر آتا ہے جن کے اندر قرآن مجید کی واقعیت اور صداقت گم ہو جاتی ہے

حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ناپسند فرمایا تھا اور اس کے متعلق شدید ناگواری کا اظہار فرمایا تھا^۱۔

اس ذوق کا نتیجہ یہ ہوا کہ آج ہماری تفسیریں، حدیث کی شرحیں، تاریخ و سیر کی کتابیں سبھی اسرائیلی روایات سے مپر ہیں اور ہر جگہ حقائق پر خرافات کے ایسے پردے پڑے ہوئے ہیں کہ ان کو اٹھا کر حقیقت کا شاہدہ بہت دشوار ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طرز عمل کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ آپ اجمال کی ضرورت سے زیادہ تفصیل پسند نہیں فرماتے تھے یہی وجہ ہے کہ ان صحیح احادیث کی تعداد بہت کم ہے جن میں آیات الہی کی تشریح کی گئی ہے صحیح بخاری ہی میں کتاب التفسیر دیکھ لیجیے خالص مرفوع روایات چند صفحات سے زیادہ نہیں ہیں باقی الفاظ کے معانی اور صحابہ تابعین اور تبع تابعین کے وضاحتی بیانات ہیں۔ آگے چل کر رومی و ایرانی تمدن اور یونانی فلسفہ و حکمت کا دور آیا تو اس عہد کی تفسیروں میں رائج علوم و فنون اور تہذیب و تمدن کا اثر صاف نظر آتا ہے اس زمانے کے علمی نظریات کی روشنی میں آیتوں کی تفسیر کی گئی ہے۔ حکماء ہوں یا فلاسفہ، معتزلہ ہوں یا اشاعرہ، اصحاب ظاہر ہوں یا ارباب باطن، سب اپنے اپنے علوم و تحقیق کے معیار پر قرآن کے معانی و مطالب بیان کر رہے ہیں۔ ابو مسلم اصفہانی، جبار اللہ زنجبیری، ابوالحسن اشعری، فخر الدین رازی اور محی الدین ابن عربی کی تفسیریں پڑھیے اور دیکھیے کہ ایک ہی آیت کی کتنے مختلف طریقوں سے تشریح کی گئی ہے اور الفاظ ربانی کے کیسے کیسے معانی بیان کیے گئے ہیں۔

یہ تو تشریح و تعبیر کا ذکر تھا احکام شریعت کی تاریخ پڑھیے تو آپ کو نظر آئے گا کہ قرآن مجید کے احکام کی کتنے مختلف طریقوں سے توجیہ کی گئی ہے۔ صحابہ کرام کے دور ہی میں فہم و تعبیر کا اختلاف نمایاں تھا۔ تابعین اور تبع تابعین کے دور میں غور و فکر کے دائرے میں اور وسعت ہوئی اور ہر صاحب نظر نے نئے نئے اصول بنائے۔ ان المہ نقہ نے قرآن مجید احادیث پاک اور اسلاف کے مسلک کو پیش نظر رکھا اور ان کی روشنی میں قوانین

۱۔ سند احمد بن حنبل جلد ۱ ص ۱۷۶ عن الشیخ عن عبد اللہ بن ثابت

بنائے لیکن الفاظ قرآنی کی حقیقت، احادیث کی صحت اور اسلاف کے نقطہ نظر کے سمجھنے میں ان کے درمیان بڑا فرق تھا پھر شریعت کا منشا کیا ہے اور زمانے کے حالات پر اسے کس طرح منطبق کیا جائے اس بارے میں بھی وہ مختلف الرائے تھے۔ زبان کے قواعد اور بلاغت کے اصول کی بنا پر بھی مطالب میں فرق ہو جاتا ہے کسی نے اس لفظ کو حقیقت سمجھا کسی نے مجاز، اگر اہم کے اعتبار سے بھی مطالب مختلف ہو سکتے ہیں۔

نیز لفظ کے کئی کئی معانی ہوتے ہیں۔ آیت زیر بحث میں کون سے معنی میں یہ لفظ استعمال ہوا ہے۔ اس میں غور و فکر اور قرآن سے کام لینا پڑتا ہے اور قدرۃ مفہوم متعین کرنے میں اختلاف ہو جاتا ہے۔ قواعد صرف و نحو کی وجہ سے بھی بسا اوقات ایک سطر کا مطلب کئی سطر سے سمجھا جاتا ہے تفسیر کی کتابوں میں اس پہلو کی جانب بھی توجہ کی جانی چاہیے اس کی اہمیت اس قدر زیادہ ہے کہ اس میں غور و فکر کے بغیر کتب تفسیر کی نگہی ہیں جن میں تلب اور البحر المیہ بہت مشہور ہیں۔

روایت کی صحت و ضعف کے معیار بھی مختلف ہیں ایک راوی ایک مہتمد کے نزدیک ثقہ ہے لیکن دوسرے کے نزدیک، حتیٰ غیر متبر ہے۔ وقت اور موقع کا بھی لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ راوی نے یہ بات کہاں کہاں میں کہی ہے۔ اس کا عمومی پہلو اہمیت رکھتا ہے۔ اس قسم کے مشاہدات پیش نظر رکھ کر ہوتی ہیں چند مثالیں درج ذیل کے لیے پیش کی جا رہی ہیں۔

ایک صاحب نے کہا کہ گھر والوں کے روستے سے مردہ پر عذاب ہوتا ہے۔ کسی نے حضرت عائشہ سے ذکر کیا انہوں نے کہا ایک یہودی کا انتقال ہو گیا تھا اس کے گھر والے روپیٹ رہے تھے۔ آپ نے فرمایا یہ لوگ روستے میں اور میت پر عذاب ہو رہا ہے۔ یہ دونوں جگہ دو الگ الگ باتیں بتا رہے تھے لیکن سننے والے نے غلط فہمی سے دونوں کو مربوط سمجھ لیا اور روستے کو عذاب کا سبب قرار دیا۔

گمراہی کی وجہ سے اختلاف کی ایک مثال کا آپ رمضان میں افطار کے وقت مشاہدہ کرتے ہیں جب سنی آفتاب نروب ہوتے ہی افطار کر لیتے ہیں اور شیعہ پند منٹ توقف

کرتے ہیں۔ دونوں کا استدلال قرآن مجید کی آیت اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى اللَّيْلِ (روزہ کو رات تک پورا کرو) سے ہے لیکن انیٰ یعنی تک کا کیا مفہوم ہے، اس میں اختلاف ہو سکتی سمجھتے ہیں کہ انیٰ (تک) سے پہلے کا لفظ انیٰ کے بعد والے لفظ میں داخل نہیں ہوگا یعنی روزہ رات کے شروع ہوتے ہی پورا ہو جائے گا لیکن شیعہ سمجھتے ہیں کہ روزہ رات کے حدود میں داخل ہوگا اس اعتبار سے رات شروع ہونے کے بعد افطار کی اجازت ہوگی۔

راوی کے معتبر اور غیر معتبر ہونے کے مختلف وجوہ ہوتے ہیں اس کی وجہ سے قبول روایت میں اختلاف ہوتا ہے۔ مثلاً ایک مشہور راوی محمد بن جعفر عندہ ہیں۔ ان کے باپے میں اسماء الرجال کی کتابوں میں ایک واقعہ لکھا ہے۔ ایک بار انھیں مچھلی کھانے کی خواہش ہوئی، بازار جا کر مچھلی خرید لائے اور بیوی سے کہا کہ اسے پکاؤ۔ بیوی پکانے میں لگ گئیں اور وہ انتظار میں بیٹ گئے۔ بازار کی آمد و رفت میں تنہا گئے تھے آنکھ لگ گئی۔ بیوی مچھلی پکا کر لائیں تو دیکھا وہ غافل سو رہے ہیں، مذاقاً نیکرم مچھلی ان کے ہاتھ پر لگائی مگر ان کی آنکھ نہ کھلی۔ انھوں نے مچھلی اٹھا کر باورچی خانے میں رکھ دی۔ کچھ دیر کے بعد جب محمد بن جعفر بیدار ہوئے تو بیوی سے پوچھا کہ کیا ابھی تک مچھلی نہیں تیار ہوئی ہے انھوں نے مذاقاً کہا ارے تم بھول گئے تم تو کھا کر سوئے تھے۔ انھوں نے انکار کیا۔ بیوی نے کہا اچھا اپنا ہاتھ سوکھو، انھوں نے سوکھا تو انھیں خیال ہوا کہ شاید کھا چکے ہیں۔

اس واقعہ کی بنا پر بعض ناقد انھیں غافل قرار دیتے ہیں اور ایسے غافل کی روایت قبول کرنے میں تامل کرتے ہیں لیکن دوسرے ناقدین کہتے ہیں اس واقعہ سے روایت میں ان کی غفلت ثابت نہیں ہوتی۔ اس بنا پر وہ ان کی روایت قبول کرتے ہیں۔

بازار میں کھانا آج کل معیوب نہیں ہے لاکھوں آدمی ہوٹلوں میں کھاتے ہیں لیکن کسی زمانے میں بازار میں کھانا بے حد معیوب تھا، ایسے آدمی کو غیر معتبر سمجھتے تھے

اس طرح رواج اور مذاق بدل جانے کی وجہ سے معیار اعتبار بدل جاتا ہے۔ اس وجہ سے مجتہد کو رواج اور عرت کا بھی لحاظ رکھنا پڑتا ہے۔ زمانے کے حالات اور لوگوں کی ضروریات پر بھی نظر رکھنی پڑتی ہے بعض چیزیں جائز نہیں ہوتی ہیں لیکن جب حالات ایسے ہو جائیں کہ ان سے بچنا دشوار ہو جائے تو مجبوراً انھیں جائز قرار دینا پڑتا ہے۔ یہ ایک اصول ہے کہ

الضرورت تبیح المحظورات ضرورتیں ممنوعات کو مباح کر دیتی ہیں

عموم بلوی یعنی ابتلا عام کی حالت میں ناجائز چیزوں کو جائز قرار دینا پڑتا ہے۔ برسات میں راستے کی چھینٹوں سے کپڑے ناپاک نہیں ہوتے۔ چھوٹی چڑیوں کی بیٹ ناپاک نہیں ہوتی۔ اس قسم کی بے شمار مثالیں فقہ کی کتابوں میں مل جائیں گی۔

تفصیل بالا سے یہ بات واضح ہو گئی کہ مجتہد کو مسائل کے اخذ و استنباط میں کتنے مراحل سے گزرنا پڑتا ہے۔ اس لیے اللہ و رسول پر ایمان اور کتاب و سنت پر اعتقاد و اعتماد کے باوجود مسائل میں کتنا اختلاف ہو سکتا ہے۔ نادانف لوگ سمجھتے ہیں کہ جب خدا ایک ہے، رسول ایک ہے، قرآن ایک ہے، ارشادات نبوی فیصلہ کن ہیں تو پھر امت کے درمیان آنا عظیم الشان اختلاف کیوں ہے؟ اس موقع پر ایک دل چسپ واقعہ یاد آگیا۔

میرے ایک بزرگ رشتہ دار ایک دن میرے یہاں تشریف لائے۔ اس وقت میرے پاس ایک مشہور کتاب جامع ترمذی کا ترجمہ میز پر رکھا تھا۔ حدیث کا نام دیکھ کر بہت خوش ہوئے اور کہنے لگے کہ چند دن کے لیے مجھے دے دو، میں بھی اسے دیکھوں گا۔ اس کتاب میں چونکہ ائمہ کے اختلافات اور ان کے دلائل بیان کیے گئے ہیں اور یہ باتیں ان کی فہم سے بالاتر تھیں اس لیے میں نے کتاب کے دینے میں تامل کیا مگر وہ عمر اور رشتے دونوں میں بڑے تھے، میں انھیں روک نہ سکا۔ وہ کتاب لے گئے اور چند دن کے بعد بڑی ناراضگی کی حالت میں آئے اور کہنے لگے، مولویوں نے دین کو ستیاناس کر دیا ہے اللہ ایک، رسول ایک، قرآن ایک، مگر کوئی کچھ کہہ رہا ہے کوئی کچھ۔ رسول کی حدیث بیان ہوتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ فلاں یہ کہتا ہے اور فلاں وہ کہتا ہے۔ میں نے انھیں

سمجھنا چاہا کہ ایمان داری کے ساتھ آیات و احادیث سے مسائل کے استنباط میں اختلاف ہوتا ہے لیکن یہ باتیں ان کے ذہن و علم کی سطح سے بہت بلند تھیں اس لیے انھیں وہ سمجھ نہ پائے اور یہی کہتے رہے کہ دین کو مولویوں نے ٹکڑے ٹکڑے کر دیا۔

اگرچہ یہ ایک شخصی واقعہ ہے مگر اب بھی ہزاروں آدمی یہی خیال رکھتے ہیں لیکن اصحاب فکر و نظر سمجھتے ہیں کہ مجتہد کو مسائل اخذ کرنے کے لیے کن دشوار راہوں سے گزرنا پڑتا ہے اور نتائج میں اختلاف کا ہو جانا ممکن ہی نہیں ناگزیر ہے۔ یہ واقفیت اگر عام ہو جائے تو امت کے مختلف فرقوں اور طبقوں کے درمیان بظنی دور ہو اور حسن ظن پیدا ہو اور اس کے نتیجے میں رواداری عام ہو جائے۔

اس بات کو سمجھ لینے کے بعد یہ بات ابھی طرح سمجھ میں آجائے گی کہ کسی بڑے سے بڑے مجتہد اور امام کے نتائج تحقیق بے چون و چرا مان لینے کے لائق نہیں ہو سکتا ہے کہ جن بنیادوں پر اس نے یہ رائے قائم کی ہے دوسرے کے نزدیک وہ محل نظر ہوں اسی طرح ایک زمانے کی تحقیق ضروری نہیں ہے کہ دوسرے زمانے میں بھی صحیح ہو۔ بہت سی باتیں تھیں جو کسی زمانے میں علم و تحقیق کا شاہکار سمجھی جاتی تھیں لیکن آج اس قدر پھر اور پوچھ سمجھی جاتی ہیں کہ ایک طفل مکتب بھی ان کا مذاق اڑاتا ہے۔ آج کون ہے جو کہے گا کہ زمین ساکن ہے، کون عقل اول کے وجود کا قائل ہے، کون گردشِ افلاک کو تسلیم کرتا ہے، کون ستاروں کو آسمانوں میں جڑا ہوا سمجھتا ہے، کون اس نیلگوں فضا کو ناقابلِ گزر سمجھتا ہے۔ لیکن پرانے اہل دانش ان باتوں پر یقین رکھتے تھے اور انھیں تسلیم نہ کرنے والوں کو فاجر و عقل خیال کرتے تھے جس زمانے میں ارسطو کا طوطی بولتا تھا اُس زمانے کی تفسیریں دیکھیے کیسی کیسی دلیلیں ان "حقائق" کو ثابت کرنے کے لیے دی ہیں۔ لیکن آج قرآن کا معسومی طالب علم بھی رازی جیسے امام فن کی ان باتوں پر مسکراتا ہے۔ حضرت یوسف کے واقعات میں مصر میں ایک قحط کا ذکر آتا ہے۔ قحط ہمارے یہاں بارش نہ ہونے کا نام ہے اس لیے سودہ یوسف کی تفسیر میں بے تکلف یہ لکھ دیا گیا کہ سات سال بارش نہ ہوئی پھر اس کے بعد بارش ہوئی لیکن جب جغرافیائی معلومات کی بنیاد پر بعض مستشرقین نے اعتراض کیا کہ

مصر میں بارش ایسی کہاں ہوتی ہے جس پر وہاں کی شادابی کا مدار ہو۔ مصر کے حالات سے ناواقفیت کی وجہ سے قرآن میں ایسا لکھ دیا گیا ہے تو ذہن الفاظ قرآنی کی طرف متوجہ ہوئے اور یہ نظر آیا کہ وہاں سرے سے بارش کا کوئی ذکر ہی نہیں ہے صرف سبع شداد یعنی سات سخت برسوں کا ذکر ہے پھر کہا گیا ہے

ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُّ النَّاسُ
 پھر اس کے بعد ایک سال آئے گا جس میں لوگوں کی فریاد سنی جائے گی۔

لیکن چونکہ ذہنوں میں خشک سالی اور بارشیں کا تصور تھا اس لیے یغاث کو غوث کے بجائے غیث سے مشتق سمجھا گیا اور بارش نازل کی جائے گی یا مینہ برسایا جائے گا ترجمہ کر دیا گیا۔

اسی طرح قرآن مجید کی متعدد آیات ہیں جن کے اپنے اپنے زمانے کے علمی خیالات اور ماحول کے اثرات کی بنا پر ترجمے کیے گئے جو آگے چل کر غلط ثابت ہوئے۔ معترضین نے خوش ہو کر قرآن مجید پر اعتراض کیے لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کے اعتراض کی زد پرانے مفسرین پر پڑتی ہے نہ کہ قرآن پر۔ اللہ تعالیٰ مولانا محمد علی نوگری کی ناظم اول ندوۃ العلماء پر رحمت نازل فرمائے۔ انھوں نے کتنے تجربے کی بات کہی ہے :

”قرآن مجید کو پڑھاتے وقت اس کا خاص طور سے خیال رکھیے کہ قرآن مجید کے الفاظ

کیا ہیں اور مفسرین نے اس سلسلے میں کیا لکھا ہے۔ مخالفین کے اکثر اعتراضات قرآن پر نہیں بلکہ مفسرین کے خیالات پر ہوتے ہیں۔ اس طرح اگر کسی آیت سے کئی مفہوم نکلتے ہوں یا کسی لفظ کے کئی معانی ہو سکتے ہوں تو اس معنی کو اختیار کیجیے جس پر اعتراض نہ ہوا ہو۔“

ساری مشکل یہ ہے کہ لوگ عموماً پڑھنے ائمہ، بزرگان دین، فقہاء اور مفسرین کے اقوال و آراء کو حرف آخر سمجھتے ہیں اور ان کے دائرہ تقلید سے قدم باہر نہ کرنا دین سے انحراف سمجھتے ہیں۔

۱۔ مولانا محمد علی نوگری مرحوم سفر میں تھے وہاں سے اپنے نائب حکیم عبدالحی صاحب کو ایک مفصل خط لکھا ہے جس میں دارالعلوم کے نظائر، نسخ اور تقلید و ترویج کے سلسلے میں پیش بہا ہدایات دی ہیں۔ قلمی خط میں نے ڈاکٹر عبدالحی صاحب مرحوم کے ذخیرہ نواد میں دیکھا تھا۔ غالباً اب بھی وہاں محفوظ ہوگا۔ سارا خط مطالعہ کے لائق ہے۔

ان کی دیانت، ان کی بزرگی اور ان کے علم و کمال میں ذرہ برابر شک نہیں لیکن زمانہ، حالات
 علمی تحقیقات اور ماحول کی تبدیلی کی وجہ سے ان کی بہت سی رائیں اب نظر ثانی کی محتاج ہیں۔
 ان کی دور بین نگاہوں نے بہت دور تک دیکھا لیکن ان کی دور بینی کی بھی ایک حد تھی۔ انھوں
 نے آیات الہی کا مفہوم متعین کرنے کے لیے بحر تحقیق میں بڑی غواصی کی لیکن اعلیٰ درجے کے
 فضل و کمال کے باوجود ان کی رسائی محدود تھی نہ وہ عالم الغیب تھے نہ علم الہی کا احاطہ ان
 کے بس میں تھا۔ اس لیے حالات کی تبدیلی کے بعد ان کے آراء و افکار میں بھی تبدیلی ناگزیر ہے۔
 جیسا کہ اس مضمون کے شروع میں عرض کر چکا ہوں دوام اللہ کی ذات کو ہے۔ اسی کو
 مستقبل اور اس کی ضرورتوں کا پورا اندازہ ہے۔ اسی کے کلام میں یہ صلاحیت ہے کہ ماضی
 حال کی طرح مستقبل کے سوالوں کا بھی جواب دے سکے۔ اس لیے جب زمانے کے نئے تقاضے
 سامنے آئیں تو کسی فتاویٰ کے مجموعہ یا کسی فقہ کے مرتب کردہ مسائل کی طرف رجوع ہونے کے
 بجائے کتاب و سنت پر نظر ڈالی جائے اور محض سرسری طور پر نہیں بلکہ پوری فکر و بصیرت
 کے ساتھ ایک ایک لفظ پر غور کیا جائے۔ سنت نبوی اور آثار صحابہ کا مطالعہ کیا جائے۔ اکابر
 فقہاء کے طرز تحقیق کو سمجھا جائے اور پوری کد و کاوش کے ساتھ اسلامی اصول کو ان حالات
 پر منطبق کرنے کی کوشش کی جائے۔ اس طرح امید ہے کہ نور اسلام کی شعاعیں عصر حاضر
 کی تاریک راہوں کو منور کر سکیں گی، نشان ہمارے منزل نظر آنے لگیں گے اور بھٹکتے ہوئے قدم
 صحیح سمت کی طرف اٹھنے لگیں گے۔

لیکن اس کے لیے ایسے اشخاص کی ضرورت ہوگی جو ایک طرف زمانے کے تقاضوں
 سے باخبر ہوں اور دوسری طرف اسلامی تعلیمات کے ماخذ پر گہری نظر رکھتے ہوں۔ ایسے
 ذی علم اور صاحب نظر بہت ہی کمیاب ہیں۔ اس لیے عصری اور اسلامی علوم کے چند ماہروں
 پر مشتمل ایک تحقیقی مجلس قائم کی جائے۔ علوم جدید کے ماہر زمانہ کے تقاضوں کو سمجھیں اور اسلامی
 علوم کے ماہر ان تقاضوں کی روشنی میں اسلامی شریعت کے ماخذوں کا جائزہ لیں، کتاب
 الہی کی زندہ جادید آیات پر گہری نظر ڈالیں، ارشادات نبوی کا وسعت نظر کے ساتھ مطالعہ
 کریں اور منشاے الہی اور ہدایات نبوی کی روشنی میں عصر حاضر کے پیچیدہ مسائل کو

حل کرنے کی کوشش کریں۔

علم کی گہرائی، نظر کی وسعت اور زمانے کے تقاضوں سے باخبری کے ساتھ جرات کرنا اور کبھی ضرورت ہے۔ تلاش و تفحص اور تفکر و تحقیق کے بعد جس نتیجے پر پہنچیں اسے کھل کر کہنے کی ہمت ہو۔ ائمہ سلف جنہوں نے مشکل حالات میں دین کی سر بلندی کی کوشش کی ہے اور انحطاط پذیر معاشرے کو نئی توانائی عطا کی ہے، انہوں نے تقلید پسند عوام اور مصلحت اندیش اور عافیت پسند خواص کی مخالفت کی پروا نہیں کی بلکہ جس بات کو حق سمجھا اسے برسرِ منبر کہا اور اگر اس کی پاداش میں دار و سن کی نوبت آئی تو بھی ان کے قدم نہیں ہٹ گئے اور جلد کے سامنے زبان سے کلمہ حق نکلتا رہا۔ حجاج بن یوسف کی تلوار سعید بن جبیر کی گردن اڑا سکی لیکن آخری سانس تک ان کی آواز حق کو نہ دبا سکی مینصور کے کوڑے امام مالک کی پیٹھ پر برستے رہے مگر ان کی زبان اظہار حق سے باز نہ رہی معتصم کا جلال و جبروت امام احمد کو حقیقت کے اظہار سے نہ روک سکا۔ ان کے جسم سے خون کے نوارے بہتے رہے مگر زبان سے وہی نکلتا رہا جسے وہ صحیح سمجھتے تھے۔ جن بزرگوں نے تجدیدِ ملت کی جدوجہد کی ان کو عوام کی ناراضگی اور خواص کی آزدگی سے دوچار ہونا پڑا، دین سے انحراف کے الزام بھی لگائے گئے اور کفر و زندہ قے کے فتوے بھی دیئے گئے۔ ابن رشد ہوں یا ابن تیمیہ غزالی ہو یا رازی، مجددِ سرہندی ہوں یا ولی اللہ دہلوی، اسماعیل شہید ہوں یا جمال الدین افغانی جمود پسندوں اور تقلید پرستوں نے کسی کو معاف نہیں کیا لیکن وہ بے خوف و خطر حق کی آواز کو بلند کرتے رہے اور ملت کی اصلاح کے لیے جس راہ کو صحیح سمجھتے تھے اس پر گامزن رہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مائیں کا شور دب گیا اور حق کا بول بالا ہوا اور دنیا نے دیکھ لیا :

فَاَمَّا الزُّبْدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَاَمَّا مَا يَنْفَعُ
النَّاسَ فَيَمْكَنُ فِي الْاَرْضِ

جھاگ تو سوکھ کر زائل ہو جاتا ہے لیکن جو چیز گول
کو نفع پہنچاتی ہے وہ زمین میں باقی رہ جاتی ہے۔

درئ نظامی

اور

شاہ ولی اللہ دہلوی

محمد نعیم صاحب ندوی صدیقی

خیال ہوتا ہے کہ جب ہندوستان میں مسلم قومیں ترکستان اور خراسان کے راستے سے وارد ہوئیں تو اس ملک کو اول عشرہ ہی میں دینیات و اسلامیات کا گہوارہ بن جانا چاہیے تھا۔ کیونکہ مادرِ انہر کا خطہ اس وقت درحقیقت حدیث و تفسیر کا عالمی مرکز شمار ہوتا تھا۔ اس کی خاک سے بخاری و مسلم جیسے یگانہ روزگار ائمہ پیدا ہوئے۔ لیکن یہ امتیازی صورت حال دراصل خلفائے بنی عباس کے شخصی ذوق اور ان کی علم دوستی کا نتیجہ تھی جو سقوط بغداد کے ساتھ ہی ختم ہو گئی۔ اس کے بعد جو غیر عربی حکام متیں قائم ہوئیں، ان میں مذہبی علوم کی تحصیل صرف حصول منصب و جاہ کا وسیلہ ہو کر رہ گئی۔ ایسے حالات میں ظاہر ہے حدیث و تفسیر کے بجائے فقہ و فتاویٰ کی طرف اعتنا بڑھ گیا۔ تاکہ عہدہ قضا یا اسی طرح کے دوسرے مناصب تک رسائی ہو سکے۔

بنی ہندو۔ ہے کہ جو علماء درہ خیبر کی راہ سے ہندوستان آئے وہ حدیث و تفسیر کا خزانہ ہمارے لانے کے بجائے فقہ و فلسفے کی بھولیاں بھر کر ساتھ لائے۔ اور پھر اس کے بعد سے عہد مغلیہ تک ہندوستان انہی علوم کی آماجگاہ بنا رہا۔ کیونکہ انہی پر نظام حکومت اور ماک کے قانون کا

مدا رہا تھا۔ اسی بنا پر عہد اسلامی کے ہندوستان میں جس قدر کثرت سے فقہ و فلسفہ کی کتابیں تصنیف کی گئیں، حدیث و تفسیر کی کتابوں کو ان سے کوئی نسبت نہیں۔

بعض اہل علم کا خیال ہے کہ عربی مدارس کے نصاب تعلیم میں مقصود بالذات علوم یعنی حدیث و تفسیر اور فقہ سے جو بعد اور منطق و فلسفہ سے جو خصوصی اعتنا پایا جاتا ہے وہ ہمیشہ ہی اس کی خصوصیت رہی ہے۔ لیکن حقیقت یہ نہیں ہے بلکہ تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ لودیوں کے عہد تک منطق و کلام کی تعلیم بہت ہی برائے نام ہوتی تھی اور غالباً اس فن میں صرف دو ہی کتابیں قطبی اور شرح صحائف داخل درس تھیں۔

اس کے بعد چند صدیوں صدی عیسوی کے اواخر میں جب سکندر لودی سربراہ اسے حکومت ہوا تو علوم عقلیہ کا عروج شروع ہوا۔ عہد اسلامی کا شہرہ آفاق مؤرخ ملا عبد القادر بدایونی بصرحت لکھتا ہے کہ :

”ہندوستان میں معقولات کا فروغ سکندر لودی کے عہد میں شیخ عزیز اللہ اور شیخ عبد اللہ

کے ذریعہ ہوا سکندر خود بھی علم کا بہت شائق اور علما، نواز حکمران تھا۔“

پھر جب ہندوستان کے سیاسی مطلع پر مغلوں کا آفتاب اقبال ضوئنگن ہوا تو اہل نظر سے مخفی نہیں کہ بہایوں یا بادشاہ عقلی علوم کا بیحد دلدادہ تھا اور ”النامہ علی دین ملوکہم“ کے مصداق ہمیشہ وہی علوم اور طریقے عام ہوئے جو وقت کے اقتدار اعلیٰ کی دلچسپی کا باعث رہے۔ بہایوں نے ان علوم کو فروغ دینے میں کلی توجہ صرف کی۔ بہایوں کے بعد عہد اکبری میں جہاں دوسرے نیکروی و ذہنی انقلابات رونما ہوئے۔ وہیں اس کا اثر ہمارے نصاب تعلیم پر بھی گہرا پڑا۔ بقول بدایونی اکبر کا ایوان حکومت فلسفہ و حکمت کے ترانوں سے گونج اٹھا۔

اسی اثنا میں شاہ فتح اللہ شیرازی، جو علوم عقلیہ میں مفقود النظر تھے، ہندوستان آئے۔ اکبر نے انھیں صدر الصدور کے منصب عظمیٰ پر فائز کیا۔ شاہ شیرازی نے ہندوستان میں عقلی علوم کو فروغ دینے اور انھیں عام کرنے کے لیے بے انتہا جدوجہد کی۔ جس کے نتیجے میں بقول علامہ بلگرامی یہاں معقولات کے ایک نئے دور کا آغاز ہوا۔ ۱۵۸۶ء میں اکبر بادشاہ

نے مدارس میں علومِ تقلید (قرآن، حدیث، اور فقہ) میں بے انتہا کمی کر کے علومِ مروجہ (فلسفہ، طب، ریاضی، نجوم، ہیئت اور کیمیا) وغیرہ کی تدریس کے احکامات جاری کر دیئے اور اس کے لیے بیرونی ممالک سے ماہرینِ تعلیم بلوائے۔ ان اہم تبدیلیوں کے نتیجے میں عہدِ اکبری کا نصاب صرف علومِ عقلیہ کا مجموعہ ہو کر رہ گیا۔ جس میں پسندیدہ کتابیں صرف منطق، فلسفہ اور کلام کی شامل تھیں اور اس کے مقابل نقلی علوم جو اصل غایت و مقصود ہیں۔ ان میں صرف بیضاوی اور مشکوٰۃ کا ذکر ملتا ہے۔

تعب ہوتا ہے کہ عربی نصابِ تعلیم میں جن نقائص اور خامیوں کا آج عام احساس کیا جا رہا ہے۔ علامہ ابنِ خلدون کی نگاہِ بصیرت نے چودھویں صدی عیسوی میں ہی اس کی نشان دہی کر دی تھی۔ چنانچہ وہ اپنے شہرہ آفاق مقدمہ تاریخ میں رقمطراز ہیں :

”وہ علوم جو دوسرے علموں کا آلہ ہیں، مثلاً عربیت اور منطق وغیرہ تو ان کو صرف

اسی حیثیت سے دیکھنا چاہیے کہ وہ فلاں علم کا آلہ ہیں۔ ان میں نہ کلام کو وسعت

دینی چاہیے نہ مسائل کی تصریح کوئی چاہیے۔ کیونکہ ایسا کرنا اس کو اصل مقصد سے

خارج کر دیتا ہے۔۔۔۔۔ ان علومِ آلیہ میں مشغول ہونا عمر ضائع کرنا ہے اور لایعنی

کام میں مشغول ہونا ہے۔ جیسا کہ متاخرین نے نحو، منطق اور اصول فقہ کے تعلق کیا۔“

عہدِ جہانگیری میں یکایک ہوا کا رخ کچھ بدلا اور شیخ عبدالحق محدث دہلوی اصلاح کا علم ہاتھ میں لے کر نمودار ہوئے۔ پھر ان کا قلم عمر بھر قرآن و حدیث کے اسرار و حکم کی کشف و تحقیق میں گہرا نشانی کرتا رہا۔ تاکہ عام اہل علم کے معقولی رنگ میں ڈوبے ہوئے دل و دماغ میں احساس کی لہریں پیدا ہوں۔ اور وہ منتہائے مقصود علوم کی تحصیل کے لیے تیار ہوں۔ یہ ایک مشکل ترین کام تھا۔ اور حقیقت بھی یہ ہے کہ شیخ محدث کو ہندوستان میں ترویجِ حدیث کے مقصد میں خاطر خواہ کامیابی نہ ہو سکی۔ تاہم ان کے اس اہم کارنامے سے انکار ممکن نہیں کہ انھوں نے اس سرزمین میں حدیث کی تخم ریزی ضرور کر دی۔ جو بالآخر شاہ ولی اللہ اور ان کے خانوادہِ عالیہ کی جدوجہد سے شجر بار آور

ثابت ہوا۔

عالمگیر کے عہد میں فرنگی محل لکھنؤ کے خاوندہ فضل و کمال کے ایک نامور فرزند ملا نظام الدین سہاوی نے اسلامی مدارس کے لیے ایک نیا نصاب درس مرتب کیا جو آج بھی باوجود ترمیم و اضافے کے "درس نظامی" کے نام سے مشہور ہے اور ڈھائی سو سال گزر جانے کے باوجود کلکتے سے پشاور تک کے بیشتر عربی مدارس میں مروج ہے۔

اس حقیقت سے مجال انکار نہیں کہ جب ملا نظام الدین نے یہ نصاب رائج کیا تھا اس وقت بلاشبہ یہ ایک اہم کام انجام پایا تھا اور سراج العلوم عبدالعلی، قاضی محمد اللہ، محب اللہ سہاوی، قاضی مبارک اور ملا حسن جیسے اعیان علم و فن اسی نصاب کے فیض یافتہ تھے لیکن پھر اسی نصاب سے جو ذہنی و فکری، علمی اور مذہبی انحطاط پیدا ہوا۔ اس کا شاہدہ بھی برابر ہوتا ہے۔ اس کے منجملہ اور اسباب کے ایک سبب یہ بھی ہے کہ قدیم نصاب میں معقولات کی جو بیس پچیس کتابیں داخل تھیں بعد میں انھیں بھی ناکافی تصور کر کے مزید اضافہ کیا گیا۔ اور علوم نقلیہ کو خنس دورے کی شکل میں پڑھا دینا کافی سمجھا جاتا ہے۔ یہ صورت حال ہندوستان کے کم و بیش تمام عربی مدارس میں اب بھی نظر آتی ہے۔

منطق و فلسفہ کی اہمیت سے انکار نہیں۔ لیکن جس طرح زمانہ سابقہ میں اس فن کی صرف دو کتابیں داخل نصاب تھیں۔ اسی طرح موجودہ زمانے میں بھی یہ علوم صرف اسی حد تک پڑھائے جائیں جتنی عملی زندگی (PRACTICAL LIFE) میں ان کی ضرورت پیش آئے۔ بس پھر اس کے بعد نقلی علوم کے اسرار و رموز اور معرفت و حکمت کے خزانے طالب علم کے سامنے آٹ دیئے جائیں جن سے وہ اپنے جیب و دامن کو مالا مال کر لے۔

عربی مدارس کے موجودہ نصاب درس میں ایک بڑا نقص یہ بھی ہے کہ اس میں "زمانے کا احساس" مفقود ہے۔ قدیم نصاب کا عہد بہ عہد جائزہ لینے سے یہ حقیقت واضح ہو کر سامنے آتی ہے کہ ہر زمانے کا نصاب تعلیم اس عہد کے مخصوص رجحانات و میلانات کا آئینہ دار تھا لیکن ڈھائی صدی قبل ملا نظام الدین نے جو نصاب درس رائج کیا تھا۔ وہ اس طویل ترین وقت سے تقریباً چوں کا توں قائم ہے۔ رفتار زمانہ نے جو نت نئے تقاضے پیدا کیے ہیں

اس کی روح کہیں نظر نہیں آتی۔ انیسویں صدی کے اواخر میں انجمن ندوۃ العلماء نے تعلیمی نظام کے قدیم ڈھانچے میں تغیر پیدا کرنے کے لیے اپنا دارالعلوم لکھنؤ میں قائم کیا تو غالباً یہ پہلی کوشش کی تھی جس نے صدیوں کے جمود کو توڑا اور پرسکون سمندر میں ارتعاش پیدا کیا۔

دارالعلوم ندوۃ العلماء کے مؤسسين نے قدیم صالح اور جدید نافع کی آمیزش سے ایک جامع نصاب درس مرتب کیا۔ جو درج ذیل خصوصیات کا حامل تھا۔

- ۱۔ جملہ علوم میں کتابی ہمارت کے بجائے فنی ہمارت پیدا ہو۔
- ۲۔ علوم آئیہ بقدر ضرورت ہوں اور ان میں جدید تحقیقات سے بھی واقفیت پیدا کرنے کی کوشش ہو۔

۳۔ عربی ادب خصوصاً دور جاہلیت کے شعراء کے دوا دین شامل نصاب رہیں۔

۴۔ تاریخ و جغرافیہ کا اضافہ۔

۵۔ انگریزی کی تعلیم بحیثیت زبان۔

۶۔ کامل رواداری اور احترام کے ساتھ مذہبی تعصب سے اجتناب۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ ندوہ نے اپنے نصاب کی مذکورہ بالا خصوصیات کو بڑی حد تک پورا کرنے کی کوشش کی۔ لیکن اس اعتراف کے ساتھ یہ عرض کیے بغیر بھی نہیں رہا جاتا کہ اس ادارے نے ادبیات عربی کو کچھ اس طرح اپنے نصاب میں فوقیت دی کہ وہ محض ایک رد عمل ہو کر رہ گیا۔ یعنی قدیم نصاب میں عربی ادب سے بے اعتنائی اور معقولات سے دلچسپی جس حد غلو تک پہنچی ہوئی تھی بعینہ وہی صورت ندوہ کے نصاب میں عربی ادبیات کو حاصل ہو گئی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ملک کی اس مثالی درس گاہ اور مرکزی ادارے سے ادباء، صحافیوں اور عربی ادب کے ماہرین کی ایک پوری نسل تو تیار ہو کر نکلی۔ لیکن ابھی تک اس کی زمین سے کوئی ممتاز فقیہ، محدث اور مفسر ایسا نہ اُٹھ سکا جو اپنے علم و فضل سے ایک ”عرصہ عالم“ پر چھا گیا ہو۔

بہر حال ندوۃ العلماء کا یہ کارنامہ یادگار رہے گا کہ اس نے قدامت پسند علماء میں بھی

زمانے کا احساس تازہ کیا۔ اس نے پہلی بار یہ آواز بلند کی کہ عربی مدارس کے نصاب درس میں بھی ابتدائی سائنس اور سائنس کے اہم اصول داخل کیے جائیں تاکہ اس سے طلبہ میں وسعت نظر پیدا ہو۔ اس کے علاوہ ریاضی، معلوماتِ عامہ، جغرافیہ اور حفظانِ صحت وغیرہ علوم کی ابتدائی واقفیت بھی ہر طالب علم کے لیے ضروری ہے۔ ان علوم کے بغیر زندگی اور فلسفہ زندگی میں ایسا خلا باقی رہ جاتا ہے جسے کسی طرح پُر نہیں کیا جاسکتا۔

اسی طرح وقت ہی کا تقاضا یہ بھی ہے کہ عربی مدارس کے نصاب میں انگریزی اور ہندی زبانوں کو بھی اہمیت دی جائے۔ خود فریبی میں مبتلا ہو کر ان زبانوں سے کتنا بھی صرف نظر کیا جائے لیکن یہ حقیقت روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ جدید ہندوستان کا شہری خواہ وہ کسی بھی لائن سے تعلق رکھتا ہو، بغیر انگریزی اور ہندی سے واقف ہو سکون و راحت کی زندگی نہیں گزار سکتا۔ اس لیے شدید ضرورت ہے کہ مدارس اسلامیہ بالخصوص مرکزی اداروں کے ارباب حل و عقد نہایت سنجیدگی سے وقت کے اس دھار کا رخ پہچانیں۔ یہ بات خوش آئند ہے کہ ندوہ کی تقلید میں ملک کے بعض عربی مدارس نے انگریزی کو بحیثیت زبان اپنے نصاب میں داخل کر لیا ہے۔ لیکن ابھی اس میں بہت کچھ درست کیا جانا چاہیے اور پیش رفتی کرنے کی ضرورت ہے۔

شاہ ولی اللہ کے تعلیمی نظریات

اصلاحِ نصاب اور طریقہ تعلیم کے سلسلے میں اسلام کے اخترِ تاباں شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کا نام بہت ممتاز ہے۔ انھوں نے اپنی متعدد تصانیف میں تعلیم و تعلم کے بارے میں ماہرین کی رہنمائی فرمائی ہے۔ ان خامیوں کو اجاگر کیا ہے جو طریقہ تعلیم کے سلسلے میں تعلیم کے لیے مشکلات پیدا کر سکتی ہیں۔ ان نئے علوم کو روشناس کرایا جو کتاب و سنت کی تفہیم میں معاون بن سکتے ہیں اور ان طریقوں کا ذکر کیا ہے جو نظام تعلیم میں نئی تبدیلیاں لاسکتے ہیں۔

شاہ ولی اللہ صاحب ملا نظام الدین فرنگی محلی کے معاصر تھے۔ عہدِ عالمگیری کے

آخر میں ولادت ہوئی۔ عالمگیر کے بعد متعدد حکمرانوں کے نشیب و فراز دیکھے۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ عہد مغلیہ کے آخری سلاطین میں اپنے اسلاف کی طرح شاہین کا جگر اور عتابی قوت پرواز باقی نہیں رہ گئی تھی۔ ان کی تلوار صیقل زدہ ہونے کے بجائے کند ہو چکی تھی۔ اور ان میں لہو ترنگ کے بجائے صرف نااہلی کا جل ترنگ رہ گیا تھا۔ مذہبی ہونے کے باوجود ان میں مذہب کی اصل روح نہ تھی۔ اس صورت حال کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس عہد زوال میں وہی علوم فروغ پا رہے تھے جو کسب معاش میں معاون ثابت ہو سکیں۔ علامہ سید سلیمان ندوی نے اس وقت کی تعلیمی حالت کی بہت عمدہ تصویر کھینچی ہے، رقمطراز ہیں :

"مدرسوں کا گوشہ گوشہ منطق و حکمت کے ہنگاموں سے پر شور تھا۔ فقہ و فتاویٰ کی لفظی

پرستش ہر مغی کے پیش نظر تھی۔ مسائل فقہ میں تحقیق و تدقیق سب سے بڑا مذہبی جرم

تھا۔ عوام تو عوام خواص تک قرآن پاک کے معانی و مطالب اور احادیث کے احکام :

ارشادات اور فقہ کے اسرار سے بے خبر تھے۔"

اپنے عہد کے ان تعلیمی حالات کو دیکھ کر شاہ صاحب کا دل درد و اضطراب سے تڑپ

اٹھا۔ وہ ایک مکتوب میں اپنے ہم عصر علماء کو خطاب کرتے ہوئے کہتے ہیں :

"ارے بھائیو! جنھوں نے اپنا نام علماء رکھ چھوڑا ہے تم یونانیوں کے علوم میں ڈوبے

ہوئے ہو اور صرف، نحو اور معانی میں نوق ہو اور سمجھتے ہو کہ یہی علم ہے۔ یاد رکھو علم یا تو

قرآن کی کسی آیت محکم کا نام ہے یا سنت ثابتہ قائم کا۔ چاہیے کہ قرآن سیکھو..... جسٹس کی

پوری روش کی پیروی کرو اور آپ کی سنت پر عمل کرو۔"

"ابجزء اللطیف" میں شاہ صاحب نے اپنی درسیات کی جو فہرست درج کی ہے۔

اس سے ان کے تعلیمی نظریہ کی تعیین میں کافی مدد ملتی ہے۔ وہ فہرست یہ ہے :

نحو میں : کافیه ، شرح جامی

منطق میں : شرح شمسہ ، شرح مطالعہ

فلسفہ : شرح ہدایت الحکمۃ

کلام : شرح عقائد نسفی

فقہ :	شرح وقایہ ، ہدایہ کامل
اصول فقہ :	حسامی
بلاغت :	مختصر و مطول
طب :	موجز القانون
حدیث :	ترندی کامل ، مشکوٰۃ کامل ، صحیح بخاری
تفسیر :	مدارک ، بیضاوی

یہاں ایک بات خاص طور سے قابل ذکر ہے جس کی تائید مذکورہ بالا نصاب اس سے بھی ہوتی ہے۔ وہ یہ کہ شاہ صاحب جس وقت طلب علم کی منزلیں طے کر رہے تھے ملک کی عام تدریسی نصاب پر معقولات کی دبیرہ تہجی ہوئی تھی لیکن جیسا کہ انھوں نے خود ہی "انفاس العارفین" میں تصریح کی ہے کہ معقولات میں جو کتابیں انھوں نے پڑھیں ان کی کل کائنات یہ تھی منطق میں قطبی اور شرح مطالع، فلسفہ میں شرح ہدایۃ الحکمتہ اور حساب و ہندسہ میں بعض مختصر رسالے۔ بس۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نظام تعلیم کے متعلق شاہ صاحب کا جو مخصوص نظریہ ہے۔ اس کی تخم ریزی شاہ عبدالرحیم صاحب ہی نے کر دی تھی جن سے شاہ ولی اللہ نے تحصیل علم کی تھی۔ اہل نظر محققین اس بات پر متفق ہیں کہ ہندوستان میں صحاح ستہ کی تدریس کا رواج اسی وقت سے ہوا ہے جب شاہ صاحب اور ان کے نامور اخلاف نے اس کو اپنی محنتوں سے رواج دیا۔ اور اپنی عمر عزیز کا بیشتر حصہ اس راہ میں صرف کر دیا۔ شاہ صاحب نے اپنے عہد کے تعلیمی حالات کا غائرانہ جائزہ لینے کے بعد اچھی طرح سمجھ لیا تھا کہ مزید طریقہ تعلیم اور نصاب درس قطعی ناقص اور غیر مفید ہے۔ مبداء فیاض سے انھیں خوب و ناخوب کو پہچاننے کا خاص ملکہ بھی ددیعت ہوا تھا۔ "ابحر اللطیف" میں اپنے خود نوشت حالات زندگی میں رقمطراز ہیں :

"..... اس کے علاوہ مجھے وہ ملکہ عطا فرمایا گیا ہے جس کے ذریعے سے میں یہ تیز کر سکتا ہوں کہ دین کی اصل تعلیم جو فی الحقیقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی ہے وہ کیا ہے اور وہ کون کون باتیں ہیں جو بعد میں اس میں ٹھونس گئی ہیں یا جو کسی بدعت پسند

زنتے کی تحریف کا نتیجہ ہیں۔“

شاہ صاحب اپنے نظریہ تعلیم کی مزید وضاحت اور درس نظامی کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے ”وصیت نامہ“ میں لکھتے ہیں :

”تجربہ سے یہ ثابت ہوا کہ طریق تعلیم یہ ہونا چاہیے کہ پہلے صرف ونحو کے متن میں چار چار درسی رسائل طالب علم کی استعداد اور ذہن کے مطابق پڑھائے جائیں، اس کے بعد تاریخ یا حکمت کی کوئی کتاب پڑھائی جائے جو عربی زبان میں ہو اور تعلیم کے وقت معلم کتب لغت کا طریقہ اور اس کے شکل مقامات کے حل سے طالب علم کو مطلع کرتا رہے۔ جب طالب علم کو عربی زبان پر قدرت ہو جائے تو مؤطا بروایت یحییٰ بن یحییٰ مصمودی پڑھائی جائے۔ اسے کسی حال میں نہ چھوڑا جائے۔ یہ علم حدیث کی اصل اساس ہے..... اس کے بعد قرآن عظیم کی تعلیم دی جائے۔ اس طور پر کہ بغیر تفسیر کے صرف ترجمہ پڑھایا جائے۔ مگر جہاں کہیں شان نزول یا کسی قاعدہ نحو یہ میں کوئی مشکل پیش آئے وہاں رک جائے۔ اور پوری طرح اس مقام کو حل کیا جائے اس کے بعد تفسیر جلالین بقدر ضرورت پڑھائیں۔ اس طرح پڑھانے میں بڑا فیض ہے۔ اس کے بعد ایک کتاب حدیث مثلاً صحیح البخاری، صحیح مسلم وغیرہ اور کتب فقہ، عقائد و ساوک وغیرہ پڑھائیں اور دوسرے وقت کتب دانشمندی پڑھائیں مثلاً شرح ملاطبی۔ الاما شاء اللہ“

”اگر ممکن ہو تو طالب علم ایک دن مشکوٰۃ پڑھے اور دوسرے دن شرح طبری اسی قدر جس قدر پہلے دن مشکوٰۃ پڑھی تھی۔ یہ نہایت نفع بخش ہے۔“

شاہ صاحب کے متذکرۃ الصدور ”وصیت نامہ“ کا تجزیہ کرنے سے کئی اہم باتیں معلوم ہوتی ہیں۔

۱۔ شاہ صاحب کے نزدیک نصاب درس میں اولیت اور سب سے زیادہ اہمیت گرامر (صرف ونحو) کو حاصل ہے اور اس کا مقصد یہ ہے کہ طالب علم کی بنیاد مضبوط و مستحکم ہو جائے اور دوسرے فنون کی مشکل کتابوں کے حل کرنے میں کوئی دشواری پیش نہ آئے۔

۲۔ تحصیل حدیث میں موطا امام مالک کو فوقیت دی جائے اور اس میں بھی نسخہ مصمودی پر اعتماد کیا جائے۔ بقول شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی ”جن ائمہ نے موطا کو امام مالک سے روایت کیا ہے ان کی تعداد ایک ہزار ہے“ لیکن ان تمام روایات میں مصمودی (بکلی بن یحییٰ اللیثی المصمودی م ۲۳۴) کی روایت کو معتبر ترین اور مقبول ترین قرار دیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شاہ صاحب نے موطا نسخہ مصمودی کی تدریس پر یہ کہہ کر خصوصی توجہ دی ہے کہ ”اسے کسی حال میں نہ چھوڑا جائے کہ یہ حدیث کی اصل و اساس ہے“

۳۔ علم حدیث میں موطا کی تحصیل کے بعد پہلے قرآن کا صرف ترجمہ اور پھر تفسیر کا درس دیا جائے۔

۴۔ اس کے بعد حدیث کے دوسرے مستند ذخائر سے استفادہ کیا جائے یعنی صحاح ستہ اور مسانید و سنن۔

۵۔ اس ”وصیت نامہ“ کی سب سے زیادہ لائق ذکر بات یہ ہے کہ شاہ صاحب نے معقولات کا ذکر تمام علوم کے بعد نہایت غیر اہم انداز میں کیا ہے اور اس میں صرف ایک کتاب شرح تلامی پڑھ لینے کو کافی خیال کیا ہے۔

آج اسلامی مدارس کے حلقہ ہائے درس مذاہب اربعہ کی فقہی بحثوں اور اختلافات سے گونجتے رہتے ہیں جس کی وجہ سے طلباء کے فکر و ذہن میں ریب و شک کے ساتھ بہت سی گتھیاں الجھ کر رہ جاتی ہیں۔ شاہ صاحب کا فلسفہ تعلیم اس سلسلے میں بھی جدا ہے۔ وہ ائمہ اربعہ کے اقوال کو جمع کر کے ان میں باہمی تطبیق پیدا کرنے کے قائل ہیں چنانچہ وہ حنفی شافعی اور مالکی تینوں مذاہب کو ایک ہی درجے پر مانتے ہیں اور اس کی وجہ یہ قرار دیتے ہیں کہ ان مسالک ثلاثہ کا منبع وحشرچہ موطا امام مالک ہی ہے۔ کیونکہ امام محمد (جن کی کتابوں سے وہ حنفی فقہ کو اخذ کرتے ہیں) اور امام شافعی دونوں امام مالک کے ارشد تلامذہ میں تھے جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے۔ موطا کی اسی اہمیت کے باعث وہ علم حدیث میں اس کی تدریس کو لازم قرار دیتے ہیں۔

اگر تدریس فقہ کے وقت شاہ صاحب کا یہ اصول تطبیق پیش نظر رہے تو اس غلط فہمی

کا ازالہ ہو جائے گا کہ ہر فقہی مسلک ایک جداگانہ ملت کا حامل ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ تمام مکاتب فکر اصل شریعت مطہرہ کے شعبے ہیں جن کا ماخذ و منبع ایک ہی ہے۔ اس طرح سے بہت سے احکام کے بارے میں ذہن انتشار فکر اور شکوک و شبہات سے محفوظ رہے گا۔

”عقد المجید“ میں شاہ صاحب نے جہاں عالم متبحر کی تعریف کی ہے اس میں کہیں بھی معقولات میں ہمارے ذکر نہیں ملتا ہے۔ جس سے موجودہ زمانے کے اس عام خیال کی تردید ہو جاتی ہے کہ علماء کا طغرائے کمال دراصل منطق، کلام اور فلسفہ و حکمت ہیں۔ چنانچہ شاہ صاحب رقمطراز ہیں :

”عالم متبحر وہ ہوتا ہے جو صحیح الفہم، عربی زبان سے واقف اسالیب کلام اور مراتب تریج کا عارف اور کلام عرب کے سمجھنے میں نہایت تیز ہو۔۔۔۔۔ حدیث، فقہ اور تفسیر کے رموز و اسرار کا واقف کار اور اصول تطبیق پر عامل ہو۔“

خلاصہ کلام یہ کہ شاہ صاحب کے مذکورہ بالا تعلیمی نظریات درحقیقت ایک طویل مشاہدہ اور تجربہ کا منظر ہیں۔ اس لیے یقیناً وہ اس لائق ہیں کہ ان کی روشنی میں قدیم نصاب درسیں مفید و کارآمد اصلاحات نافذ کی جاسکتی ہیں۔ لیکن افسوس ہے کہ ابھی تک کسی مرکزی عربی دارالعلوم نے ولی اللہی طریقہ تعلیم کو دلیل راہ نہیں بنایا ہے۔ خود ”ازہر مند“ دارالعلوم دیوبند جو ولی اللہی فکر و فلسفہ کا سب سے بڑا علمبردار ہے۔ درس نظامی کو اپنا دین ایمان بنائے ہوئے ہے اور اس کے نصاب درس میں آج کافی تبدیلی و ترمیم کے بعد بھی معقولات کی بکثرت کتابیں داخل ہیں۔

بہر حال شاہ صاحب کے طریقہ تعلیم کو اگر اپنایا جائے تو قوی امید ہے کہ طلباء کا ذہنی جمود، مذہبی تنگ نظری اور پستی ہمتی کا خاتمہ ہو جائے گا جو قدیم نصاب کی دین ہے اور اس کے بجائے نئی نسل کے فکر و نظر میں وسعت ان کے مذہب و عقیدے میں پختگی، رواداری، عالی ہمتی اور خیالات میں عقابانی قوت پرواز پیدا ہو سکتی ہے۔

مراج

- ۱- مقدمہ ابن خلدون
- ۲- منتخب التواریخ
- ۳- حجتہ اللہ البالغہ
- ۴- آثار الکرام
- ۵- اخبار الاخیار
- ۶- بستان المحدثین
- ۷- البحرء الطیفاء
- ۸- انفاس العارفین
- ۹- عقد البجید
- ۱۰- مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت
- ۱۱- مقالات سلیمان جلد دوم
- ۱۲- حیات شیخ عبدالحق محدث
- ۱۳- الفرقان (شاہ ولی اللہ نبر)
- ۱۴- حیات شبلی
- ۱۵- دارالعلوم دیوبند
- ۱۶- سیرت مولانا محمد علی مونگیری
- ۱۷- جائزہ مدارس اسلامیہ ہندوپاک
- ۱۸- علامہ بلگرامی
- ۱۹- شاہ ولی اللہ
- ۲۰- شاہ عبدالغنی محدث دہلوی
- ۲۱- شاہ عبدالعزیز دہلوی
- ۲۲- شاہ ولی اللہ
- ۲۳- مولانا مناظر احسن گیلانی
- ۲۴- سید سلیمان ندوی
- ۲۵- خلیق احمد نظامی
- ۲۶- محمد منظور نعمانی
- ۲۷- سید سلیمان ندوی
- ۲۸- قاری محمد طیب
- ۲۹- محمد احسنی
- ۳۰- قاری نذر احمد (پاکستان)

راجہ رام موہن رائے کی شخصیت پر اسلامی اثرات (ایک تحقیقی جائزہ)

عابد اللہ غازی صاحب

(۱)

راجہ رام موہن رائے (۱۷۷۲-۱۸۳۳) اٹھارویں صدی کے ایک عظیم مصلح اور برہو سماج کے بانی تھے۔ ان کی حیثیت اذتار یا پیغمبر کی نہیں بلکہ مجدد یا مصلح کی تھی۔ انھوں نے اپنی مثال سے ان لوگوں کی رہنمائی کی جو ہندوستان کی جدید تاریخ میں اپنے ملک کی سیاسی سماجی اور روحانی ترقی میں حصہ لینا چاہتے تھے۔ انھوں نے اپنی شخصیت میں ہندوستان کی رنگارنگ تہذیب کی روایات کو سمویا تھا۔

راجہ رام موہن رائے نے یہ پیشین گوئی کر دی تھی کہ میرے مرنے کے بعد مختلف مذہبی جماعتیں یہ دعویٰ کریں گی کہ میں ان سے وابستہ تھا۔ حالانکہ میرا تعلق ان میں سے کسی سے بھی نہیں ہے۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ صرف ایک جماعت یعنی برہو سماج نے اس کا دعویٰ کیا کہ رام موہن رائے بلا شرکت غیر اس کے تھے مگر ایک محاذ سے دیکھا جائے تو سبھی کے تھے۔

ان کی وفات کی صدی کی یادگار میں جو کتاب ^۲ The Father of Modern India کے نام سے بھیجی تھی۔ اس میں بھی مذہبی فرقوں دکھ، عیسائی، ہندو، یہودی، بودھ، آریہ سماج اور مسلمان نے ان سے کسی نہ کسی حد تک ہم مشربی رکھنے کا دعویٰ کیا ہے۔ ان سب کے دعوے خلوص اور سچائی پر مبنی ہیں اور ان کی رنگارنگ شخصیت کے کسی ایک پہلو کو پیش نظر رکھ کر کیے گئے ہیں۔

کاونٹ گولیت ڈی الویلانے ان کے بارے میں صحیح کہا ہے۔ ”کہا جاتا ہے کہ رام موہن رائے کو اس سے بہت خوشی ہوتی تھی کہ ہندوؤں کے ساتھ دیدوں کو، عیسائیوں کے ساتھ عیسائی مذہب کو اور مسلمانوں کے ساتھ قرآن کو خراج عقیدت پیش کریں۔“ حقیقت یہ ہے کہ ان میں جس قدر وسعت مشرب تھی اسی قدر خلوص بھی تھا۔^۳

وہ ۱۷۷۲ء میں ایک راسخ العقیدہ خاندان میں پیدا ہوئے۔ ان کی ابتدائی تعلیم پٹنہ میں ایک بالکل قدیم طرز کے اسلامی مدرسے میں ہوئی۔ وہ زندگی بھر قسم کی روایات اور خیالات کی خواہ وہ مذہبی ہوں یا غیر مذہبی، حقیقت کی تلاش میں رہے۔ یہاں تک کہ آخر کار دور دراز ملک انگلستان کے شہر برسٹول میں عیسائیوں کے اہتمام میں ابدی آرام گاہ میں پہنچ گئے۔

ان کی شخصیت مختلف عقائد اور تہذیبوں کا سنگم تھی۔ وہ ایک ایسے برہمن تھے جنہیں مسلمانوں کا کھانا انگریزی طریقے سے کھانے میں لطف آتا تھا۔^۴

رام موہن رائے اس زمانے میں پیدا ہوئے اور پلے بڑھے جو انتشار اور تشکیک کا دور تھا۔ مسلمانوں کا پرانا نظام حکومت جس کے آگے ہندوؤں نے تسلیم خم کر دیا تھا دم توڑ رہا تھا۔ ملک میں برطرت بغاوت اور طوائف الملوکی کا دور دورہ تھا۔ ادھر یہ روپ کی تجارتی کمپنیاں عیسوی عقیدے اور جدید خیالات کے ساتھ ہندوستان کے افق پر نمودار ہو رہی تھیں جس سے ایک نئی کشمکش پیدا ہو گئی تھی۔ رام موہن رائے پر بچپن ہی سے مختلف قسم کے اثرات پڑے تھے۔ انھوں نے ہندو مذہب کے مختلف فلسفوں، اسلام اور عیسائی مذہب کا مطالعہ کیا تھا۔ اس کے علاوہ وہ ان جدید خیالات سے جو یورپین تاجروں نے اپنے ساتھ لائے تھے

دلچسپی رکھتے تھے۔ وہ ان سے متاثر ہوئے تھے مگر کوئی بھی ان کے ذہن کو محدود نہیں کر سکا تھا۔ ان میں تین اثرات کو متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ہم یہاں صرف یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ وہ اسلامی اثرات سے کس حد تک متاثر تھے۔

یہ کوئی آسان کام نہیں ہے۔ رام موہن رائے نے اسلام کے بارے میں براہ راست بہت کم لکھا ہے۔ انھوں نے جا بجا اسلام، مسلمانوں اور پیغمبر اسلام کے متعلق اظہار خیال کیا ہے مگر یہ باتیں مختلف تاریخی سیاق و سباق میں مختلف مقاصد کے تحت کہی گئی ہیں۔ اس لیے آسانی کے ساتھ ان سے عام نتائج اخذ نہیں کیے جاسکتے کہ ان کی شخصیت پر اسلامی اثرات کس حد تک تھے۔ ایک طریقہ اور بھی ہے وہ یہ کہ انھوں نے ہندو اور عیسائی مذہب کی روایات کی جو توجیہ کی ہے اس میں ہم اسلامی اثرات تلاش کرنے کی کوشش کریں اور یہاں یہ نمایاں طور پر نظر آتے ہیں۔

(۲)

یہ مناسب ہوگا کہ پہلے ہم رام موہن رائے کی زندگی اور کارناموں کو تاریخ وار مختصر طور پر بیان کر دیں۔ راجہ رام موہن رائے ایک راسخ العقیدہ، دیندار برہمن گھرانے میں پیدا ہوئے ان کے آباد اجداد پشتوں سے مرشد آباد کے حکمرانوں کے یہاں اعلیٰ عہدوں پر فائز تھے۔ ان کی والدہ برہمنوں کے ”شکت“ فرقے سے تعلق رکھتی تھیں مگر شادی کے بعد انھوں نے بخوشی اپنے سسرالی عقیدے کے مطابق ”دیشنو“ دھرم اختیار کر لیا۔ ان کے والد ایک دھرماتما برہمن تھے اور اپنے بزرگوں کی روایات کے مطابق مرشد آباد کے مسلمان حکمرانوں کے ملازم تھے مگر بعد میں نواب سے کچھ اختلافات کی بنا پر وہ اس خدمت سے سبکدوش ہو گئے۔ رام موہن رائے کی ابتدائی تعلیم ایک بنگالی پاٹھ شالہ میں ہوئی لیکن گھر پر مولوی سے فارسی بھی پڑھتے تھے۔

یہ بات بہت اہم ہے کہ ابتدائی تعلیم کے لیے ان کو نہ تو کلکتہ بھیجا گیا جو ایسٹ انڈیا کمپنی کا دار الحکومت تھا اور نہ ہندو پاٹھ شالہ بنارس، بلکہ دور دراز پٹنہ میں اسلامی مدرسے میں عربی اور فارسی تعلیم کے لیے داخل کیا گیا۔ کیونکہ اس زمانے میں یہی عزت و شہرت کا

وسیلہ سمجھا جاتا تھا۔ ان کے سب سوانح نگار اس پر متفق ہیں کہ یہ چند سال ان کی زندگی اور سیرت کی تشکیل میں بہت اہمیت رکھتے ہیں۔

تین سال بیٹنہ میں رہنے کے بعد وہ روایتی سنسکرت کی تعلیم حاصل کرنے بنا اس چلے گئے۔ اس وقت وہ تیرہ یا چودہ برس کے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ اسی زمانے میں انھیں اپنے باپ سے مورتی پوجا کے سلسلے میں اختلاف رائے ہو جانے کی وجہ سے گھر چھوڑنا پڑا اور انھوں نے دور دراز مقامات کا سفر کیا جس میں تبت بھی شامل تھا۔ یہاں انھوں نے لاماؤں کے مذہب کا مطالعہ کیا۔ اس کے بعد وہ ہندوستان واپس آ گئے۔ اس عرصے میں ان کے والد کی ناراضگی دور ہو گئی تھی۔ مگر چونکہ رام موہن رائے اپنے خاندان اور دوستوں سے شدید ذہنی اختلافات رکھتے تھے اس لیے مجبور ہو کر ان کے والد کو ان سے قطع تعلق کرنا پڑا۔ اس وقت رام موہن رائے بیس برس کے تھے۔ وہ بنا اس چلے گئے اور برابر وہیں رہے۔ اپنے والد کی وفات سے کچھ سال پہلے ۱۸۰۳ء میں وہ گھر واپس آ گئے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ باپ بیٹے میں پھر صلح ہو گئی تھی۔

تقریباً اسی زمانے میں انھوں نے اپنی پہلی فارسی کتاب ”تحفۃ الموحدين“ عربی مقدمے کے ساتھ لکھی۔ اس کے ذریعے انھوں نے سب مذاہب کی روایات پر تنقید کی اور حنا الص توحید پرستی کی بنیاد ڈالی۔ معلوم ہوتا ہے کہ رام موہن رائے اس کتاب کو اپنی زندگی میں چھپوانا نہیں چاہتے تھے۔ ان کی ایک اور فارسی تصنیف ”مناظرۃ الادیان“ جس کا ذکر انھوں نے اپنی کتاب میں کیا ہے شاید ضائع ہو گئی۔

بنگال میں ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت تھی۔ خوش قسمتی سے انھیں اس میں ملازمت مل گئی۔ اس ملازمت کا اہم پہلو یہ تھا کہ اس طرح انھیں انگریزی تہذیب اور جدید خیالات اور عیسائی مذہب سے واقفیت حاصل کرنے کا موقع ملا۔ یہاں وہ مسٹر ڈگبی کے ساتھ جو غیر معمولی طور پر ایک ہمدرد اور ذہین انسان تھے، کلرک کی حیثیت سے کام کرتے تھے۔ ۱۸۰۰ء میں مسٹر ڈگبی انھیں رنگ پور لے آئے جہاں وہ پانچ سال رہے۔ رنگ پور کے دوران قیام میں انھیں مختلف عقائد کے علماء سے ملنے اور ان سے گفتگو کرنے کا

موقع ملا۔ یہیں پر انھوں نے تانترک مسلک کی کتابوں اور بعض مذاہب کے مقدس صحیفوں کا مطالعہ کیا۔ تقریباً دس سال مسٹر ڈگبی کے ساتھ رہنے سے وہ ایک نئی دنیا سے آشنا ہوئے جو بعض لحاظ سے اس دنیا سے بالکل مختلف تھی جس میں انھوں نے آنکھ کھولی تھی اور پہلے بڑھے تھے۔ یہی اختلاف تھا جس نے بہت سے ہندوستانیوں کو نئے سیاسی نظام کا مخالف بنا دیا۔ مگر رام موہن رائے نے اندازہ کر لیا تھا کہ اس میں ترقی کے بڑے موقع ہیں اپنی ذکاوت و احساس کی بدولت انھوں نے مغربی تہذیب کو اس حد تک اپنا لیا جتنا ہندوستانی تہذیب کو۔

۱۸۱۴ء میں انھوں نے کپینی کی ملازمت سے استعفیٰ دے دیا تاکہ اس کام کو انجام دیں جسے وہ اپنی زندگی کا مشن سمجھتے تھے یعنی ہم مذہبوں کی اصلاح۔ قدرتی طور پر انھوں نے اس کام کے لیے کلکتہ کو منتخب کیا۔ اپنے مقاصد کے حصول کے لیے انھوں نے آتمیہ سبھا بنائی اور ہندو مذہب کی مقدس کتابوں کا ترجمہ کرنا شروع کیا۔ ان کاموں کے سلسلے میں انھیں قدامت پرست برہمنوں کی طرف سے شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ ۱۸۲۰ء میں انھوں نے چاروں انجیلوں کا انتخاب ”تعلیماتِ حضرت عیسیٰ“ کے نام سے شائع کیا۔ اس ”لمحذات“ فعل یعنی ”The Precepts of Jesus.“ کا انتخاب کرنے کی سیرام پور کے ہٹسٹ پادریوں نے شدید مخالفت کی اور رام موہن رائے کو عیسائی فرقوں کے مذہبی مناظروں میں خوب خوب گھسیٹا گیا۔ اسی موقع پر انھوں نے یکے بعد دیگرے تین رسالے ”عیسائی قوم سے اپیل“ کے نام سے شائع کیے۔ جس میں عقیدہ وحدانیت کی حمایت کی گئی تھی۔ ان ایپلوں کو پڑھ کر اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ انھیں یونانی اور عبرانی دونوں زبانوں پر کس قدر عبور تھا۔

اس کے بعد مخالفت کا طوفان اور بھی زور شور سے اٹھا جب مسٹر ایڈمز نے جن کو ان کے مخالف ”داندہ درگاہ آدم ثانی“ کہتے تھے۔ رام موہن رائے کے ساتھ بائبل کے بنگالی ترجمے کے دوران میں مذہب و وحدانیت اختیار کر لیا۔

۱۸۲۸ء میں رام موہن رائے نے ان لوگوں کے لیے جو کسی خاص فرقے سے تعلق نہیں

نہیں دیتے اور اس سلسلے میں ہمیں زیادہ ترقی اس آرائی سے ہی کام لینا پڑتا ہے۔

ہندوستان کے زیادہ تر مدرسوں میں درس نظامیہ ہی پڑھایا جاتا ہے۔ اس کا نصاب بہت ہی جامع اور علوم اسلامی کی سب شاخوں پر نیز متعلقہ علوم فلسفہ منطق اور اصول اخلاقیات پر مشتمل ہے۔ اٹھارویں صدی میں بہت سے مشہور اسلامی مدارس تھے جن میں کسی ایک علم کی خصوصی تعلیم دی جاتی تھی۔ مدرسہ ہلی میں حدیث و تفسیر کی، لکھنؤ میں فقہ و منطق کی، مدرسہ خیر آباد میں علم الکلام اور فلسفہ کی^{۱۴}۔ چونکہ خیر آباد پٹنہ سے قریب تر ہے اس لیے ممکن ہے کہ وہاں مدرسہ خیر آباد کے اثرات غالب ہوں۔ رام موہن رائے کی پہلی کتاب ”تحفۃ الموحدین“ کو پڑھ کر یہ محسوس ہوتا ہے کہ مصنف ان علوم پر پوری دستگاہ رکھتا ہے۔ ان کی اس اہم تصنیف پر آگے چل کر کسی قدر تفصیل سے بحث ہوگی۔

اب ایک سوال اٹھتا ہے کہ ایک دیندار برہمن کو کیا ضرورت پیش آئی جو اس نے اپنے بیٹے کو سیکڑوں میل دور پٹنہ میں تعلیم حاصل کرنے بھیجا۔ شاید اس لیے کہ پٹنہ اسلامی علوم کا مرکز تھا۔ شاید کسی مولوی صاحب نے جو خاندانی دوست بھی ہوں، اس نوعمر لڑکے کی تعلیم کی ذمہ داری اپنے اوپر لی ہو۔ ایک برہمن لڑکے کا ایک مسلمان خاندان کے ساتھ رہنا بجائے خود مشکل مسئلہ ہے مگر رام موہن رائے کے آباؤ اجداد پانچ پشت سے ایک انتہائی زبردست قدم اٹھا چکے تھے یعنی پردہت کے پیشے کو خیر آباد کہہ کر شاہی دربار کی نوکری اختیار کر چکے تھے اور جہاں تک کھانے پینے کے پرہیز کا تعلق ہے اسے خود انھوں نے یا ان کے بزرگوں نے پہلے ہی توڑ دیا تھا۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ انھوں نے مسلمانوں کے لباس اور غذا کو کیوں اپنایا تھا اور کچھ معاملوں میں قدیم رسم و رواج سے کیوں انحراف کیا تھا۔

یہ بات اس لحاظ سے اور بھی اہم ہے کہ رام موہن رائے کی ماں بڑی مذہبی عورت تھیں اور بیٹے نے بچپن ہی میں ان کے اثر سے مذہبی رسوم و روایات اپنائے تھے۔ وہ اس وقت تک پانی نہ پیتے تھے جب تک بھگوت پران کے مقررہ اشلوکوں کا پانچ نہ کر لیں^{۱۵}۔ اس کے بعد گھر سے علیحدہ رہ کر اسلامی روایات سے اس قدر قریبی رابطہ

قائم کرنا ان کے لیے ایک نیا تجربہ تھا۔ ظاہر ہے کہ مسلمان استادوں اور اسلامی معاشرے کے اثرات میں اور ان کی ابتدائی تربیت میں تین تضاد تھا۔ ان کے ایک جدید سوانح نگار مٹر اقبال سنگھ نے بڑی خوبی سے واضح کیا ہے: ”بلاد وسط اور نو انگیز اثر اسلام کا تھا۔ یہ انھیں اپنے آبائی عقیدے سے جو بچپن میں سکھایا گیا تھا بالکل متضاد معلوم ہوا ہوگا۔ انھوں نے اپنی ماں کی پرجوش کثر مذہبیت کی گھٹی ہوئی فضا میں تربیت پائی تھی جس نے مذہب اور روحانیت کے سارے نچوڑ کو رسوم و عبادات کی میکانیکی تکرار تک محدود کر دیا تھا۔ اس کے مقابلے میں اسلامی عبادت کے سیدھے سادے طریقے..... ناممکن تھا کہ ان کے ذہن پر گہرا اثر نہ ڈالتے۔ اور ان کے دل و دماغ میں ہلچل نہ پیدا کرتے۔ اسی طرح اسلامی دینیات میں کوئی پیچیدگی نہ تھی۔ یہ عقیدہ کہ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں ہے خالق و مخلوق کے درمیان کسی قسم کے دیلوں اور واسطوں کی خواہ وہ علامات کی شکل میں ہوں یا اداروں کی صورت میں ضرورت نہیں لازمی طور پر ان کے لیے دلکشی رکھتا ہوگا اور اس نے ان کے اندر اگر روحانی انتشار اور کشمکش نہیں تو خلش اور بے چینی تو ضرور پیدا کر دی ہوگی۔“

ممکن ہے کہ اس تضاد کو مبالغے سے بیان کیا گیا ہو مگر اتنا ضرور ہے کہ رام موہن رائے اپنے معاشرے کو تنقیدی نگاہ سے دیکھنے لگے۔ خاص طور سے اس کی ظاہری رسوم۔ مورتی پوجا، کھانے پینے کے قوانین اور ذات پات کے نظام کو۔ اقبال سنگھ کا یہ کہنا بجا ہے کہ رام موہن رائے کو پٹنہ میں جو تجربہ ہوا تھا وہ سفر کا اختتام نہیں بلکہ آغاز تھا۔ قرآن کے مطالعے نے ”ان کے ابتدائی مذہبی عقیدوں میں انتشار پیدا کر دیا تھا“۔ مگر وہ اپنے روایتی عقائد کی جگہ اسلام کو ایک مذہب کے طور پر تو نہ اپنا سکے کیونکہ اپنے مذہب میں ان کی جڑیں بہت گہری تھیں۔

بہر حال یہ کسی طرح نہیں کہا جاسکتا کہ مدرسے کا اثر ان پر محض برائے نام تھا۔ اس لیے کہ وہ آئندہ چند سال میں بعض مروجہ مذہبی رسومات اور مسلمہ نظریات پر سلسلہ حملہ کرتے رہے۔ اپنی نو عمری کے زمانے میں یعنی پندرہ سال کی عمر میں انھوں نے ایک کتاب کا مسودہ

تیار کیا جس میں ہندو مذہب کی مورتی پوجا کے قابل تسلیم ہونے میں شبہ ظاہر کیا گیا۔

(۴)

اسی تنقیدی انداز میں انھوں نے تحفۃ الموحدين تصنیف کی۔ یہ ایک مناظرے کا رسالہ ہے جو عربی مقدمے کے ساتھ فارسی زبان میں لکھا گیا۔ اس میں جو دلائل دیئے گئے ہیں وہ منطقی ہیں اور ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ مصنف پر معتزلہ کا گہرا اثر ہے نیز یہ کہ ان کو نہ صرف "علم الکلام" پر عبور حاصل ہے بلکہ وہ فقہ اور اصول فقہ سے بھی بہت آگاہ ہیں۔ طرح واقف ہیں (اس رسالے میں اس قسم کے موضوعات پر بحث کی گئی ہے جیسے حقیقہ توحید، آخرت، جزا و سزا وغیرہ) اور قرآن کی آیتیں اور فارسی شعراء کے اشعار بر محل نقل کیے گئے ہیں۔ رام موہن رائے نے اسلامی منطق کی مدد سے اپنے خیالات کے صحیح ثابت کرنے میں کام لیا ہے جن کی زد سب مرد جہ مذاہب پر جن میں اسلام بھی شامل ہے، پڑتی ہے۔

آئیے اب ان موضوعات پر نظر ڈالیں جن سے تحفۃ الموحدين میں بحث کی گئی ہے۔ اس میں انھوں نے سب مذاہب کا جائزہ لیا ہے۔ اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ان سب کے بنیادی اصول ایک ہیں۔ ان کے نزدیک "ہر مذہب ایک ذات واحد پر ایمان رکھتا ہے جو تمام موجودات کا خالق اور رب العالمین ہے" (ص ۹۴) انھوں نے مختلف فرقوں کے ان رہنماؤں پر تنقید کی ہے جنھوں نے اپنے نام اور شہرت کی خاطر لوگوں کو یہ سمجھایا کہ کوئی ایک خاص مذہب حق محض کا حامل ہے۔ پھر اس مسئلے پر کافی تفصیل سے بحث کی ہے کہ روایت کی نقل میں تواتر کا مسئلہ بہت مشکل ہے وہ کہتے ہیں کہ "یہ تواتر اس معنی میں کہ کوئی روایت جو قرین عقل ہے متعدد لوگوں نے بیان کی اور کسی نے اس کی تردید نہیں کی اس کو یقین کرنے کے لیے کافی ہے مگر یہ اس تواتر سے مختلف ہے جس میں کوئی منافی عقل بات ایسے راویوں کے ذریعے ہم تک پہنچی ہو جن کے بیانات میں اختلاف پایا جائے" (ص ۹۰) وہ معجزات اور مافوق الفطرت واقعات کو عقل کی کسوٹی پر کھنسنے کے حامی ہیں، وہ روح، آخرت اور جزا و سزا کے عقائد کو قبول کرتے

پرتیار ہیں مگر اس بنا پر کہ یہ عقائد لوگوں کو ناجائز کاموں سے باز رکھنے کے لیے مفید ہیں۔ مگر جب کتب مقدسہ اور روایات کو رد کر دیا جائے تو پھر مذہب میں کیا رہ جاتا ہے؟

ان کا خیال ہے کہ جب مذہب کی غیر عقلی بندشیں دور ہو جائیں گی تو لوگ اس ذاتِ واحد کی طرف رجوع کریں گے جو اس ہم آہنگ نظام کائنات کا خالق ہے اور ان لوگوں کی طرف جنہیں صراطِ مستقیم دکھائی گئی ہے۔ ”جس کی خدا رہنمائی کرتا ہے اسے کوئی گمراہ نہیں کر سکتا اور جن کو وہ گمراہ کرتا ہے اس کی کوئی رہنمائی نہیں کر سکتا۔“ (ص ۹۴)

خود ان کے عقائد کی بنیاد توحید ہے وہ خداے واحد پر ایمان رکھتے ہیں جو اعلیٰ و عظیم ہے خالق کائنات ہے رب العالمین ہے وہ بقائے روح کے قابل ہیں اور عقل کو رہنما مانتے ہیں۔ اس کی اہمیت ہے کہ انسانوں کے دل ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہونے چاہئیں۔ وہ بغیر رنگ و نسل مذہب و ملت کے امتیاز کے آپس میں محبت رکھیں اور یہی وہ خالص عبادت ہے جو خداے تعالیٰ کے نزدیک قابل قبول ہے۔“ (ص ۹۵)

اس رسالے میں مخصوص اصطلاحات اور خیالات کی بھرمار ہے۔ متکلمین کے انداز میں بحث کی گئی ہے۔ جو یونانی منطق، قرآن اور عقل کا ایک عجیب مرکب ہے۔ اگرچہ اس میں بظاہر سب مذاہب کو رد کیا گیا ہے۔ لیکن خاص طور سے ان لوگوں سے خطاب ہے جو فارسی میں اچھی دستگاہ رکھتے ہیں اور عربی منطق کی بنیادی اصطلاحات واقف ہیں۔ ان میں وہ ہندو پنڈت بھی شامل ہیں جو عربی فارسی سے واقف ہیں اور مسلمان علماء بھی۔ ہو سکتا ہے کہ اس رسالے کو لکھنے کا محرک یہ ہو کہ وہ ان ہندو پنڈتوں کے سامنے اپنے صحیح عقائد کی وضاحت کریں جنہوں نے ان پر ”مسلمان“ ہونے کا الزام لگایا تھا۔ دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ چونکہ انہوں نے ہندوؤں کی بہت سی مذہبی رسوم اور روایات پر تنقید کی تھی اس لیے وہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ خرابیاں صرف ہندو مذہب ہی میں نہیں ہیں۔ انہوں نے اس پر زور دیا کہ خالص مذہب ”خداے واحد“ کی عبادت کے سوا کچھ نہیں۔

بہر حال یہ بات قابل ذکر ہے کہ وہ اپنی زندگی میں اس رسالے کی اشاعت نہیں

چاہتے تھے ان خیالات میں جو انھوں نے اس میں ظاہر کیے، آگے چل کر بہت کچھ تبدیلی ہوئی۔ اس کی اشاعت میں جو انھیں تامل تھا اس کی یہ وجہ ہو سکتی ہے کہ انھیں خود ان خیالات اور نظریات کی صحت میں شبہ ہو۔ جو اس میں انھوں نے پیش کیے یا پھر مودیوں کی لغت کا ڈر ہو۔

مسلمانوں کی تسلی کا صرف ایک پہلو ہے کہ ہندو سب کی روایات کو رد کیا گیا ہے۔ اس رسالے میں انھوں نے آیات قرآنی کے جو حوالے دیئے ہیں وہ (صرف دو کو چھوڑ کر) اس خیال سے نہیں دیئے گئے کہ وہ حقیقت کے آئینہ دار ہیں۔ بلکہ ان کا مقصد صرف اسلوب بیان میں حسن و دلکشی پیدا کرنا ہے۔^{۲۱} اب رہیں وہ آئینے جن میں اس نظریے کا جو مسلمانوں سے منسوب کیا جاتا ہے جو از پیش کرنا مقصود ہے کہ ”بت پرستوں کو بلا امتیاز قتل کر دیا جائے“ آخر میں ہمیں پر سونو نکمہ کی رائے سے متفق ہونا پڑتا ہے کہ ”وہ مذہبی جذبات جو تحفۃ الموحدين میں ظاہر کیے گئے ہیں۔ رام موہن رائے کی بالغ نظری اور نقطہ نظر کی نمائندگی نہیں کرتے“^{۲۲}

تاہم اس رسالے کو پڑھ کر برجنہ رانا تھ سیل کے اس خیال کی تصدیق ہوگی کہ رام موہن رائے کی ذہنی میراث مشتمل تھی ان نظریات پر جن میں عربوں کے فلسفہ و دینیات کے مختلف مذاہب کے قرآن و شریعت ارسطو کی منطقی فکر کے سانچے میں ڈھالا گیا تھا خصوصاً غنیہ اسخ العقیدہ فرقوں معتزلہ، صوفیہ، موحدين فراشن طرز کی جماعت اخوان الصفا اور دسویں صدی کے قاموس نگاروں کے نظریات پر۔^{۲۳}

اس چھوٹے سے رسالے کی بنا پر یہ ثابت نہیں کیا جاسکتا کہ رام موہن رائے کو عظیم اسلامی پر عبور حاصل تھا البتہ یہ بات آسانی سے کہی جاسکتی ہے کہ وہ عربی مدارس کی درسی کتابوں سے اچھی طرح واقف تھے۔ اگرچہ ان کے زیادہ تر خیالات سے اسلامی روایات کی مخالفت ظاہر ہوئی لیکن جو تھوڑے بہت مثبت عقائد ان کے یہاں ملتے ہیں ان میں بنیادی طور پر تعلیمات قرآنی کی روح پائی جاتی ہے۔

(۵)

تحفۃ الموحدين چونکہ مناظرانہ انداز میں لکھی گئی ہے اس لیے ہم مجبور ہیں کہ ان خیالات کو جو اس میں پیش کیے گئے ہیں بہت زیادہ قابل توجہ نہ سمجھیں، کیونکہ مناظرے میں انسان کا نقطہ نظر تعبیری نہیں تحریری ہوتا ہے۔ پھر ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ آخر عمر میں انھوں نے اپنے منہ پر اندازہ نظر کو بدل دیا تھا۔ اگر تحفۃ الموحدين کو چھوڑ کر ان کی کسی اور تصنیف میں مسلمانوں اور پیغمبر اسلام کا ذکر ہوتا تو ہم اس کی روشنی میں ان کے نظریات کو سمجھنے کی کوشش کرتے مگر ہمیں سخت الجھن ہوتی ہے کہ ایک طرف تو ان کے سوانح نگار بار بار اس عقیدت کا ذکر کرتے ہیں جو انھیں اسلام سے تھی۔ دوسری طرف ہم یہ دیکھتے ہیں کہ وہ اس موضوع کے سلسلے میں بالکل خاموش ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نجی صحبتوں میں تو انھوں نے اکثر و بیشتر اسلام کے بارے میں اظہار خیال کیا ہے مگر اس موضوع پر لکھنے کی نہ تو ان کو فرصت ملی اور نہ خاص ضرورت پیش آئی۔ ان کے دوسرے سوانح نگاروں کی طرح مس ایس ڈی کوٹ بھی اس بات کی تصدیق کرتی ہیں کہ ”رام موہن رائے کو اسلام سے گہری عقیدت تھی“ وہ لکھتی ہیں ”یہ بات بغیر کسی شک و شبہ کے کہی جاسکتی ہے کہ رام موہن رائے کو اسلام سے دلی تعلق تھا۔ خاص طور سے اس کے توحید کے عقیدے سے“ وہ سٹر آدم کے حوالے سے بیان کرتی ہیں ”جب کبھی انھیں پیغمبر اسلام کی سیرت اور تعلیمات پر لوگوں کے اعتراضوں کا جواب دینے کا موقع ملتا تو انھیں بڑی خوشی ہوتی“ ان ہی غلط فہمیوں کو دور کرنے کے لیے انھوں نے سیرت نبوی پر ایک کتاب لکھنی شروع کی تھی مگر بدقسمتی سے وہ مکمل نہ ہو سکی۔ یہ بھی پتہ نہ چل سکا کہ اس نامکمل مسودے کا کیا انجام ہوا۔

رام موہن رائے نے سیرت کا مطالعہ مستشرقین اور مشنریوں کے واسطے نہیں مدرسے کی تعلیم کے دوران کیا تھا۔ نوعمری کے زمانے میں انھوں نے جس طرح اپنی سماج کو چھوٹی دی اور اپنے عقائد کی بنا پر جو تکلیفیں سہیں ان میں آنحضرتؐ کی مکتی زندگی کی جھلک نظر آتی ہے۔ وہ رسول اللہ کو صرف مجدد اور مصلح ہی سمجھتے تھے۔ انھوں نے دیکھا کہ جس طرح بعثت رسول سے پہلے عرب معاشرہ پستی کی حالت میں تھا، اسی طرح خود ان کے زمانے میں

ہندو معاشرہ انحطاط میں مبتلا تھا۔ ان کے تخیل کو آنحضرتؐ کی مثال نے چھڑا کہ کس طرح آپؐ نے ایک بکھرے ہوئے قبائلی معاشرے کو کہاں سے کہاں پہنچا دیا۔ ہندو معاشرے میں نئی زندگی کی روح پھونکنے کے لیے ہمہ گیر اصلاح کی ضرورت تھی۔ رام موہن رائے کو محسوس ہوا کہ انھیں مصلح کا کام انجام دینا ہے۔

مورتی پوجا کے بارے میں ان کا رویہ وہی ہے جو اسلام کا ہے۔ ان کے خیال میں بت پرستی گناہوں کی جڑ ہے۔ توحید کا عقیدہ اخلاقی سیرت کو بلند کرتا ہے۔ بت پرستی اسے پرستی کے گڑھے میں ڈھکیل دیتی ہے۔ ان پر مدرسے کی تعلیم کا اثر اس قدر گہرا تھا کہ قوم کی اخلاقی گراؤ کا سبب وہ دنیوی امور جیسے تعلیم کی کمی اور معاشی و سیاسی استحصال کے بجائے بت پرستی کو سمجھتے تھے۔ یہ بات اس لیے اہم ہے کہ ان میں سماجی و سیاسی شعور کی کمی نہ تھی۔ ہندوستان کے مسلمانوں کے بارے میں انھوں نے غیر معمولی صاف گوئی سے کام لیا ہے اور ان کی اخلاقی کمزوریوں کو ان کے عقیدہ توحید کی کمزوری پر محمول کیا ہے۔ ذیل میں ہم ایک دلچسپ اقتباس نقل کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے کس طرح مسلمانوں کے طور طریقے اپنائے تھے۔

"انھوں نے مسلمان امرا کا لباس اختیار کر لیا تھا۔ وہ اچکن، چغہ اور پا جامہ پہنتے تھے۔ اوپر سے شال پیٹتے تھے۔ یہاں تک کہ گھر میں بھی وہ مسلمانوں کی طرح کبھی ننگے سر نہیں رہتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ رات کا کھانا انگریزی طریقے پر ہوتا تھا مگر اس میں کھانے بالکل مسلمانوں کے ہوتے تھے، پلاؤ، کوفتہ، تورمہ وغیرہ۔ رات کو سونے سے پہلے وہ پسندیدہ میٹھا حریہ پیتے تھے جو خالص مسلم کھانا سمجھا جاتا ہے۔"^{۲۵}

اسے پڑھ کر آمارک کی اصلاحات کا جو انھوں نے ترکی میں کی تھیں، خیال آ جاتا ہے انھوں نے مغربی لباس کو اہمیت دی تھی۔ رام موہن رائے کے نزدیک بھی سماجی طور طریقوں اور لباس وغیرہ کا سیاسی آزادی اور شخصی آزادی سے قریبی تعلق ہے۔

ان کے خیال میں ہندو معاشرے میں کوئی بنیادی خرابی ضرور ہے۔ انھوں نے بہنو سماج کے رسالے میں لکھا تھا:

”ہم کوئی نو سو سال سے غلامی کی ذلت سہ رہے ہیں اور ہماری اس پستی کا سبب ہماری حد سے بڑھی تہذیبِ خون ریزی ہے۔ یہاں تک کہ جانوروں کو ذبح کرنے سے پرہیز اور ذات پات کا نظام ہے جس کی وجہ سے ہم میں یک جہتی نہیں ہے۔“^{۲۶}

ان کا یہ بیان اس وجہ سے دلچسپ ہے کہ انھوں نے سماجی خرابیوں کا تعلق سیاسی غلامی سے بتایا ہے۔ اس سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ان کے نزدیک سیاسی رتی کے لیے سماجی خرابیوں کو دور کرنا ضروری ہے۔ اس میں مغربی اور اسلامی اثرات کا جو ان پر پڑے تھے، اتصال نظر آتا ہے۔ اس بات کو انھوں نے ایک خط میں جو ۱۹۲۱ء میں اپنے ایک دوست کو لکھا تھا، صاف کہا ہے :

”مجھے یہ کہتے ہوئے افسوس ہوتا ہے کہ ہندوؤں کا موجودہ مذہب جس پر وہ عقیدہ رکھتے ہیں ان کے سیاسی مفاد کے لیے سازگار نہیں ہے۔ ان کے یہاں ذات پات کی تقسیم و تفریق، ان کا ان گنت ٹکڑوں میں بٹا ہونا۔ یہی چیزیں ہیں جن کی وجہ سے وہ حب الوطنی کے جذبے سے محروم ہو گئے ہیں۔ اس کے علاوہ مذہبی رسوم اور تقریبات کی بھرمار اور طہارت کے اصولوں نے انھیں کوئی مشکل کام انجام دینے کے قابل نہیں رکھا..... میں سوچتا ہوں کہ ان کے مذہب میں کچھ تبدیلیاں آنی چاہئیں۔ کم از کم فلاح اور سیاسی مفاد کی خاطر۔“

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ذات پات کے نظام اور سماجی کمزوریوں کو مذہبی نقطہ نظر سے نہیں بلکہ سیاسی اور افادہ نقطہ نظر سے دیکھتے تھے۔ یہاں ہمیں اٹھارویں صدی کے مغربی مفکرین کے خیالات کا اثر ان کے ذہن پر صاف نظر آتا ہے۔ اس وقت جب مغلیہ سلطنت کا زوال اور عیسائی طاقت کا عروج شروع ہو رہا تھا۔ اس وقت ان کی چشم بصیرت ہندو معاشرے کے لیے روشن مستقبل کے بڑے امکانات دیکھ رہی تھی۔ بشرطیکہ وہ اپنی سماجی خرابیوں کو دور کرے۔^{۲۷}

اپنشد کے انگریزی ترجمے کے دیباچے میں وہ مورتی پر جا پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے

ہیں :

”مجھے ہمیشہ شدید رنج اور افسوس کے ساتھ قوم کی اخلاقی بستی کا احساس رہا ہے جس کے اندر میرے خیال میں ترقی کی صلاحیتیں موجود ہیں جو اپنی دکاوت احساس صبر و تحمل اور حلم کی بدولت بہتر مستقبل کی مستحق ہے۔“^{۲۹}

آخر میں ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ ان پر رسول اللہ کی سیرت اور اسلامی معاشرے کا گہرا اثر تھا۔ اس اخلاقی ذمہ داری کے احساس نے جو ان پر اپنی سماج کی طرف سے عائد ہوتی تھی۔ انھیں یہ سوچنے پر مجبور کیا تھا کہ اس کی اصلاح کس طرح ہو سکتی ہے۔ جدید مغربی خیالات اور سیاسی حالات کے مطالعے سے انھیں یقین ہو گیا تھا کہ تجدید اور اصلاح کے بعد ہندو سماج کا مستقبل ضرور سنور جائے گا۔ ان کے نزدیک اس کی بستی کا باعث بُت پرستی کا روگ تھا جس کا واحد علاج یہ تھا کہ وہ توحید کی طرف رجوع کریں۔

حوالہ جات

۱۔ رام موہن رائے کی تاریخِ پیدائش اور ان کی زندگی کے دوسرے واقعات کی تاریخوں میں اختلافات

ہے۔ اس میں جو تاریخیں دی گئی ہیں ایس ڈی کولیٹ کی کتاب **The Life and Letters**

of Raja Ram Mohun Roy. سے ماخوذ ہیں۔

۲۔ **The Father of Modern India.** یہ یادگار سیفہ ۱۹۳۳ء میں رام موہن رائے

کی صدی کی تقریبات کے موقع پر شائع ہوا تھا۔ اسے ستیش چندر چکرورتی نے دو حصوں میں مرتب کیا۔ اس میں بہت سے مناسبتیں خراجِ ہائے عقیدت، بیانات اور رام موہن رائے کی سوانحی کے بارے میں متفرق معلومات اور نقل مضامین کی تفصیلات بھی درج ہیں۔

۳۔ رام موہن رائے کا مضمون **Ram Mohun Roy and Modern India.**

جہ انھیں نے **The Father of Modern India.** میں لکھا ہے۔

حصہ دوم ص ۷۱

۴۔ مدرسہ ایک روایتی ادارہ ہے جس میں اسلامی علوم کی تعلیم دی جاتی ہے۔ یہ ادارے پیغمبر اسلام ﷺ اور ابھی تک موجود ہیں۔

ملک میں سکولوں میں جہاں روایتی تعلیم دی جاتی ہے۔ ملاحظہ ہو۔ J. Pederson

“Madarsa” in shorter Encyclopedia of Islam. ص ۱۰۲ تا ۱۰۳

۵۔ ملاحظہ ہو۔ The Father of Modern India. حصہ دوم۔ ص ۲۹۔

۶۔ یہ معلومات زیادہ تر ایس۔ ڈی کو ریٹ اور پنڈت دشنو ناتھ شاستری کے مضمون Ram Mohun

Roy : The Story of his Life. سے اخذ ہیں۔ ملاحظہ ہو۔ The Father

of Modern India. حصہ دوم۔ ص ۴ تا ۲۸۔

۷۔ رام موہن رائے کے بزرگوں کے تعلقات دربار مرشد آباد سے اقبال سنگھ کی کتاب

Ram Mohun Roy. ص ۱۵ تا ۱۸ میں بیان کیے گئے ہیں۔

۸۔ پنڈت دشنو ناتھ شاستری کی مذکورہ بالا کتاب۔ ص ۹

۹۔ ہندوستان کے مشہور مدرسہ دارالعلوم کے نصاب کا ذکر۔ The Deobund School

and the Demand for Pakistan. از ضیا، احسن فاروقی۔ ص ۲۲ تا ۶۷

ملاحظہ ہو۔

۱۰۔ ملاحظہ ہو پنڈت ناتھ سیل کا مضمون Ram Mohun Roy, The Universal Man.

جو The Father of Modern India. میں شامل ہے۔ ص ۹۶۔

۱۱۔ پنڈت دشنو ناتھ شاستری کی مذکورہ بالا کتاب ص ۹

۱۲۔ The Father of Modern India. میں ایڈیٹر کا نوٹ ص ۲۹

۱۳۔ کم از کم ان کے ایک ہم عصر ہونا چاہئے۔ اسے نیک داستان سمجھتے ہیں۔ اقبال سنگھ کی مذکورہ بالا کتاب ص ۳۱ تا ۳۵ ملاحظہ ہو۔

۱۴۔ “Deobund” Encyclopedia of Islam. از خلیف احمد نظامی۔ شائع کردہ

E. J. BRILL Leyden.

۱۵۔ ایس ڈی کو ریٹ کی مذکورہ بالا کتاب ص ۵

۱۶۔ اقبال سنگھ کی مذکورہ بالا کتاب ص ۳۳

۱۷۔ ایس ڈی کو ریٹ کی مذکورہ بالا کتاب ص ۵

۱۸۔ رام موہن رائے کا خود نوشت سوانحی خاکہ The Father of Modern India.

حصہ دوم ص ۱۲۰

۱۹۔ اصل فارسی عبارت کا ترجمہ دی انگلش ورکس آف راجہ رام موہن رائے سے منقول۔

اصل فارسی کتاب مجھ دستیاب نہ ہوئی۔ اس کا پہلا ترجمہ ۱۸۸۴ء میں شائع ہوا جو مولوی عبدالغفار العبیدی

نے کیا تھا۔ ملاحظہ ہو ایس ڈی کو لیٹ کا ادا دتی نوٹ ص ۱۸۱ ان کی مندرجہ بالا کتاب میں۔

۲۰۔ مذکورہ بالا کتاب ص ۳۷-۳۸

۲۱۔ پر دوستو کمار سین کی مذکورہ بالا کتاب ص ۶۱

۲۲۔ کتاب مذکورہ میں منقول ص ۶۱

۲۳۔ سیکس ملر کے قول کے مطابق جو تحفۃ الموحدین پر مبنی ہے۔ ان کا عقیدہ تھا "خدا کی وحدت اس کا قادر مطلق اور خیر محض ہونا"

۲۴۔ ایس ڈی کو لیٹ کی مذکورہ بالا کتاب ص ۲۲-۲۳

۲۵۔ پنڈت دشوناتھ شاستری کے مذکورہ بالا مضمون پر ایڈیٹر کے حواشی ص ۲۹۔

۲۶۔ رامانند چٹرجی کا مضمون Ram Mohun Roy and Modern India.

The Father of Modern India. میں شائع ہوا۔ ص ۷۵

۲۷۔ مذکورہ بالا مضمون میں منقول ص ۷۵

۲۸۔ ان کا آزاد ہندوستان کا تصور جس کے متعدد اشارات ان کی کتابوں میں ملتے ہیں ملاحظہ ہو۔ رامانند چٹرجی

کی مذکورہ بالا کتاب ص ۸۳-۸۴

۲۹۔ Translation of English Works of Ram Mohun Roy. میں

The ISOPNISHAD. کا قیامت ملاحظہ ہو۔ ص ۷۴

(شکریہ ہم عصر ملیحیں اسٹڈیز: پنجابی یونیورسٹی پٹیالہ)

اسلام اور جدید ذہن

ایوب محمود صاحب

[مضمون نگار ایوب محمود صاحب خلقی نابینا ہیں۔ ان کا وطن لبنان ہے اور آج کل امریکہ میں اردو ڈیوٹی ورک میں علمی تحقیقات میں مصروف ہیں۔]

۱۔ اسلام ایک انقلاب عظیم

سقوطِ رومۃ الکبریٰ اور سینٹ اگسٹین کی وفات سے لے کر ظہور اسلام تک دو صدی کا زمانہ یورپ کی تاریخ میں عہدِ تاریک کہلاتا ہے۔ دراصل مغربی تاریخ میں یہ عہد کئی صدیوں تک چلتا رہا۔ مگر یہاں ہمیں اس سے کوئی غرض نہیں۔ ہمیں تو اس بات کی طرف توجہ دلانا ہے کہ مذکورہ بالا دو صدی کا زمانہ مشرق میں یعنی بازنطین اور ایران میں بھی تہذیبی بحران، انتشار کا دور تھا۔ جزیرہ نماے عرب پر جو بازنطین اور ایران کی دو عظیم سلطنتوں کے درمیان واقع تھا اُس بحران کے سیاسی اور جنگی پہلوؤں کی زد پڑ رہی تھی۔ خود عرب میں ظہور اسلام کے وقت ایران، بازنطین اور روم کے مقابلے میں محض ایک ابتدائی تہذیب پائی جاتی تھی۔

تہذیبی خوابیدگی اور سیاسی ابتری کی اس دنیا میں ایک نئی زندگی کی روح پھونکنے کے لیے اسلام منصفہ شہود پر آیا۔ ایران اور عیسائی دنیا دونوں قدیم اور گراںمایہ تہذیبوں کے

وادث تھے۔ اسلام نے ان تہذیبوں کو برباد کرنے یا ایک سرحد کر دینے کی کوشش نہیں کی بلکہ ان کو اپنے سانچے میں ڈھال کر اور ترقی دے کر ایک ایسی تہذیب کی تشکیل کی جو جدید بھی تھی اور قدیم بھی۔ یہ اسلامی ورثہ تھا جو دنیا کو ملا۔ اسلام نے شروع سے یہ اعلان کر دیا تھا کہ یہ وہ حقیقت ہے جس سے اکثر مستشرقین واقف نہیں یا کم سے کم اس کی اہمیت کو نہیں سمجھتے کہ وہ دنیا کے لیے کوئی نئی چیز ہے۔ لے کر نہیں آیا بلکہ ان حقائق کو جو ابتداء سے آفرینش سے چلے آ رہے ہیں نئے انداز میں پیش کرتا ہے۔ اس لیے کہ اسلام کے نزدیک تاریخی واقعات کوئی اُن مل بے جوڑ سلسلہ نہیں ہے بلکہ قضا و قدر کا مرتب کیا ہوا ڈراما ہے جس میں خود خالق کائنات اہم ترین رول انجام دیتا ہے۔ یہ رول ادا کار کا نہیں، اس لیے کہ وہ تو انسان کا حصہ ہے بلکہ ہدایت کار کا ہے جو وحی کے ذریعے ادا ہوتا ہے اور اس میں بھی انسان ہی سے خدا کے نائب یا کلیم کا کام لیا جاتا ہے کہ وہ فرمانِ الہی کو نوعِ انسانی تک پہنچائے۔ اس لیے یہ کسی طرح ہو ہی نہیں سکتا تھا کہ اسلام قدیم حقائق کا جو وحی کے ذریعے منکشف ہو چکے تھے انکار کرے کیونکہ پھر تو وہ اسلام ہی نہ رہتا جس کے معنی شیتِ الہی کے آگے تسلیم خم کرنے کے ہیں۔ اسلام کے لیے یہ تصور کرنا محال تھا کہ تاریخ کا کوئی ایسا دور ہو سکتا ہے جب انسان نے خدا کے حضور میں سرِ اطاعت خم نہ کیا ہو۔ اس لیے وہ اپنا کام صرف یہ سمجھتا تھا کہ پرانے عقیدے میں نئی روح پھونک دے اور انسان کو نئے سرے سے یاد دلائے کہ خدا سے واحد کی عبادت کرنا یعنی سچے اور برتر معنی میں مسلم ہونا اس کی فطرت ہے۔ اس طرح اسلام کو اولین اور قدیم، آخری اور دائمی مذہب سمجھنا چاہیے۔ غرض اسلام انسان کی فطرتِ اصلی بھی ہے اور اس کی منزل مقصود بھی جس کی طرف اسے برابر قدم بڑھاتے رہنا ہے یہاں تک کہ روزِ قیامت، یوم الدین جو آخری آیتِ الہی ہے ظاہر ہو، اور اس کا سفر تکمیل کو پہنچے۔ شروع سے انسان خدا سے واحد کی عبادت کرتا آیا ہے۔ اور آج تک کرتا رہے گا کیونکہ حق تعالیٰ نے اس کی زندگی کا مقصد ہی یہ

قُلْ مَا خَلَقْنَا الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِعِبَادَتِهِ
 ہے۔ اور اصل معنی میں۔ اس نے انسان کو ارتقا کی

ایک نئی منزل میں پہنچا یا جہاں ہر محاذ اور ہر سطح پر زبردست قوتِ حیات اور قوتِ عمل کی کار فرمائی تھی جس کی دنیا کی تاریخ میں کوئی نظیر نہیں۔ یہ تاریخ کے ایک دور کا خاتمہ اور ایک نئے دور کا آغاز تھا جس میں انسان نے خواب سے بیدار ہو کر ایک نئی روحانی، اخلاقی اور معاشرتی زندگی کے آفتاب کو طلوع ہوتے ہوئے دیکھا۔ یہ زندگی تھی ذمہ داری کی ہم جوئی کی کثرت میں وحدت کی۔ اسلام نے انسانی زندگی کے معیار یعنی دین کی حیثیت سے شروع سے یہ تاکید کی کہ اس دنیا میں جہاں نوع انسانی متعدد قوموں میں بٹی ہوئی ہے انسان کو مل جل کر رہنا چاہیے۔ اس نے فرد اور جماعت کی اہمیت پر، یا یوں کہنا چاہیے کہ جماعت میں فرد کی قدر و قیمت پر اور زندگی کی اجتماعی امداد پر یکساں زور دیا۔ اسلام میں نوع انسانی کی وحدت و کثرت کے اصول ایک تیسرے اور بنیادی اصول یعنی توحیدِ الہی کے تابع ہیں۔ خدا ایک ہے وحدت کے لحاظ سے نہیں بلکہ احدیت کے اعتبار سے۔ اور نوع انسانی بھی ایک ہو اس لیے کہ ”نفسِ واحدہ“ سے پیدا ہوئی ہے مگر مخلوق جس میں انسان بھی شامل ہے مختلف، متنوع اور متحرک ہے۔

اسلام دراصل کئی چیزوں میں توازن کا نام ہے۔ انفرادیت اور اجتماعیت میں وحدت اور کثرت میں، دنیا و آخرت میں۔ دنیا خدا کی پیدا کی ہوئی ہے اس لیے اچھی ہے۔ وہ آیت الہی بھی ہے اور مزرعہ آخرت بھی۔ اسلام جب دنیا پر زور دیتا ہے تو سرسبز مادیت ہے اور جب آخرت پر زور دیتا ہے تو سراپا روحانیت ہے۔ اس کا تقاضا ہے کہ انسان خوب جی لگا کر دنیا میں رہے اور دل و جان سے آخرت کی تیاری کرے۔ اسلام کے اس نظام توازن کا نقطہ عروج یہ ہے کہ سب انسان خدا کے نیک بندے بن جائیں اور اس قابل ہو جائیں کہ روئے زمین کے دارث ہو جائیں۔

اور پھر یہ نقطہ عروج بھی ارتقاءِ آدم کی آخری سیڑھی نہیں بلکہ ایک نئے دورِ حیات یعنی دارِ خلد کی زندگی کا نقطہ آغاز ہے۔ چنانچہ اسلام اپنی ایک مخصوص ہدایات کھتا ہے۔ اس کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ انسان کی روحانی اور مادی زندگی کے تضاد دور کر کے ان میں کامل ہم آہنگی پیدا کرتا ہے۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اس کی

نظر میں ساری تاریخ انسانی جو اس کے ظہور سے پہلے گزری، ایک وحدت تھی جس میں دعویٰ، ضد دعویٰ اور ترکیب دعویٰ مل کر ایک ہو گئے تھے اور ساری تاریخ بعد ظہور نئی وحدتوں کا ایک سلسلہ ہے جس کی آخری کڑی یوم حشر، یوم دین ہے۔

غرض اسلام عظیم المثال انقلاب عظیم ہے۔ اس لحاظ سے کہ وہ انسانی زندگی کی کل زمانی اور مکانی جہتوں کا احاطہ کرتا ہے اور انھیں ملا کر ایک مربوط اور ہم آہنگ کل بناتا ہے، یعنی اس لحاظ سے کہ وہ بہ خلافت کیونرم کے حشر، حساب اور آخرت پر عقیدہ رکھتا ہے اور اس طرح مادی اور روحانی زندگی میں امتزاج پیدا کرتا ہے جس کی دورِ حاضر کے انسان کو شدید ضرورت ہے۔

۲۔ دورِ حاضر کا بحران

ہمارے زمانے میں انسانی زندگی کا بہت بڑا بحران یہ ہے کہ ہم اپنی خلقت کے اہم ترین جزو یعنی اپنے روحانی ورثے کو اور اُس عہد کو جو ہم نے روزِ الست اپنے خالق سے کیا تھا بھول گئے ہیں اور ہم نے انسان کو اور تاریخ کو علم معاشیات اور علم الانسان کے جبرِ یاتی ضابطوں کا ایک مجموعہ سمجھ لیا ہے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے پیغامِ محبت کو غریبوں کی تالیفِ قلوب اور کلیسا اور اُس کے حلیفوں کے دنیوی اقتدار کو مستحکم کرنے کا ایک ذریعہ بنا لیا ہے۔ آج مسلکِ انسانیت کے پیرو، لبرل ذہن کے نمائندے اور سچے مذہبی لوگ یہ محسوس کر رہے ہیں کہ عیسائیت عہدِ جدید کے انسان کی ضرورتوں کو پورا نہیں کر سکتی، اس کے قلب کی گہرائیوں میں بیٹھی ہوئی خواہشوں کو تسکین نہیں دے سکتی۔ مذہبِ جدید علومِ طبعی اور مسلکِ انسانیت کے حلقوں سے بچنے کے لیے، گرجاؤں، کتابوں اور کچھ بوڑھے آدمیوں کے دلوں میں پناہ گزین ہو گیا ہے۔ نہ صرف مذہبِ عیسوی بلکہ مطلق مذہب کو مجموعہ اداہام قرار دے دیا گیا ہے جو حیات و کائنات کے مسائل کے بارے میں سائنس کی بنائی ہوئی معروضی کسوٹی پر پورا نہیں اُترتا۔ بد قسمتی سے ہم ان امثال و اساطیر کو سمجھنے کی حسِ لطیف کھو بیٹھے جن کے ذریعے سے مذہب میں اور قدیم فلسفے میں بڑی فصاحت و بلاغت سے بنیادی حقائق کا

اظہار کیا گیا تھا۔ چنانچہ عیسائیوں نے چاہا کہ بائبل کو سائنس اور تاریخ کی کتاب سمجھ کر پڑھیں۔ بعض نے اسے کلام الہی کہہ کر اس کے دامن میں منہ چھپا لیا اور انسانی ترقی کے کل منظر ہر کی طرف سے آنکھیں بند کر لیں۔ اور بعض نے جو دل و جان سے جدید سائنس کا کلمہ پڑھتے تھے، بائبل کے صفحوں کو اس غرض سے چھان ڈالا کہ اس میں گئے گزرے زمانے کے رہے سہے آثار دکھیں۔

اب رہے ہمارے تعلیم یافتہ مسلم حضرات اور خواتین ان کی اکثریت ایک اور شدید بحران میں مبتلا ہے۔ یہ لوگ مغربی انداز فکر کو اختیار کر لیتے ہیں اور بے سوچے سمجھے آنکھ بند کر کے اسے اسلام پر تھوپنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ اس بات کو نہیں سمجھتے کہ نزولِ قرآن سے مقصد سائنس یا تاریخ کی کتاب تصنیف کرنا نہ تھا۔ قرآن اول و آخر زندگی کی روحانی اور اخلاقی رہنمائی کرنے والا صحیفہ ہے۔ اس میں جہاں کہیں تاریخ یا سائنس سے متعلق اشارات ملتے ہیں انھیں غور سے دیکھیے تو معلوم ہوگا کہ وہ سائنس یا تاریخ کا سبق نہیں بلکہ حیاتِ صالح کا سبق پڑھاتے ہیں۔ سچ پوچھیے تو قرآن اگر سائنس یا تاریخ کا رسالہ ہوتا تو اسے ایک معمولی چیز سمجھ کر نظر انداز کر دیا جاتا۔ ہمارے عقیدے میں وہ ابدی کلام الہی ہے جو ابدیت سے زمانیت کی سطح پر اتر رہا ہے۔ اس کی تعبیر ہر زمانے میں لوگ اپنی ضرورت کے مطابق کرتے رہے ہیں مگر وہ بجائے خود تبدیل و تغیر سے بری ہے۔

مگر باوجود اس کے کہ قرآن سائنس یا تاریخ کی کتاب نہیں ہے وہ کائنات کا ایک مخصوص نظریہ پیش کرتا ہے جس کی بنا پر ایک فلسفہ سائنس بھی تعمیر کیا جاسکتا ہے اور فلسفہ تاریخ بھی۔ اس کی تعلیم یہ ہے کہ کائنات حادث ہے اس لیے محدود ہے اور کل مخلوق فانی ہے۔ باقی رہنے والی صرف خدا کی ذات ہے ”کل من علیہا فان و یبقی وجہ ربک ذو الجلال ۝ الاکرام“ ظاہر ہے کہ سائنس کے نظریے سے مختلف ہے۔ قرآن کے مطابق سارے مخلوقات میں صرف انسان کو عقل عطا ہوئی ہے یعنی حصولِ علم کی صلاحیت اور یہ ایک صفت ہے من جملہ صفات الہیہ کے، اس لیے انسان کی ذات ایک برزخ ہے عالمِ مادی اور عالمِ روحانی کے درمیان۔ چنانچہ انسان ہی میں استعداد ہے کہ تاریخ کا جو نقشہ خالق کائنات نے بنایا ہے اس میں رنگ بھرے۔ خدا نے انسان کے علم کی جو اسے توفیق الہی سے حاصل

ہو سکتا ہے کوئی حد مقرر نہیں کی بلکہ فرماتا ہے علم الانسان ما لم يعلم۔ ہمارا یہ فرض ہے کہ ہم اپنی کتاب و ایجاد کی قوتوں سے کام لیں اور دنیا کو اپنے رہنے کے لیے آرام دہ مکان بنائیں۔ مگر اسی کے ساتھ ساتھ ہمیں اپنا وہ عہد یاد رکھنا چاہیے جو ہم نے الست بریکہ کے جواب میں جیلے کہہ کر کیا تھا۔ ہمیں اپنی زندگی اور عمل میں وہی توازن اور ہم آہنگی پیدا کرنی چاہیے جو اسلام کی بنیادی خصوصیت ہے۔ ہمیں دنیا اور آخرت دونوں کی طرف یکساں توجہ رکھنی چاہیے اور مادیت اور روحانیت دونوں کا حق ادا کرنا چاہیے۔ پھر یہ سوال ہے کہ آخر ہمارے سائنس دان اور مورخ اپنا کام اسلامی نظریہ کائنات کے دائرے کے اندر رکھ کر کیوں نہ انجام دیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے دانشوروں اور فضلانے یا تو اس اصول کو فراموش کر دیا ہے یا مغربی اثرات کے تحت اسے رد کر دیا ہے۔ ہمارے قدیم علما ابن سینا، فارابی، رازی وغیرہ قرآن اور متعلقہ علوم دین پر بھی حاوی تھے اور اسی کے ساتھ ساتھ فلسفی اور سائنس دان بھی تھے۔ یہ صحیح ہے کہ ایسا بحر آج کے زمانے میں ممکن نہیں۔ پھر بھی ان علما کے قدیم کی مثال سے ثابت ہوتا ہے کہ دینی اور دنیوی علوم ایک ہی شخص کے اندر جمع ہو سکتے تھے بلکہ ان کے مابین وہ امتیاز بھی نہ تھا جو آج کیا جاتا ہے۔

بہ حال ہم لاکھ کوشش کریں، خدا کے نور کو اپنی چٹوٹیوں سے نہیں بچھا سکتے۔ یہ تنبیہ صرف ہمارے دنیوی فضلہ کے لیے نہیں بلکہ علمائے دین کے لیے بھی ہے۔ اس لیے کہ اول الذکر کی کوشش ہے کہ اسے زبان و قلم سے نکلے ہوئے لفظوں کے انبار میں دبا دیں۔ آخر الذکر چاہتے ہیں کہ اس کا گلا اپنے جبہ و دستار سے اور اپنی تنگ خیالی اور تنگ نظری سے گھونٹ دیں۔ یہی نور تھا جس نے اسلام کی صورت میں آفتاب جہاں تاب کی طرح انسانی جہالت کی تاریک فضا کو منور کیا تھا۔ یہ شعل نور آج بھی فروزاں ہے بس اس کی ضرورت ہے کہ اسے اٹھا کر ہاتھ میں لے لیں۔ ہمارے آباؤ اجداد نے جو فرمان الہی کی تعمیل میں سرگرم تھے بڑے بڑے کام بھی انجام دیئے اور بڑی بڑی غلطیاں بھی کیں۔ یہ دونوں بحیریں ہماری تاریخ کا جزو ہیں اور ہم دونوں سے سبق حاصل کر سکتے ہیں۔ مگر سب سے بڑا سبق جو قرون سابعہ کے مسلمانوں کے کردار اور عمل میں ہمارے لیے یہ ہے کہ انھوں نے اسلام کو

ہر حال میں اہمیت دی خواہ کبھی کبھی ان سے اس کے قوانین کی خلاف ورزی بھی ہوئی ہو یہیں
 ان کی غلطیوں کا الزام اسلام پر نہیں رکھنا چاہیے اور ان کی اسلامی خدمات کو نظر انداز نہیں
 کرنا چاہیے۔ اگر ہم ان کے کام کو وہاں سے جہاں انھوں نے پھوڑا تھا آگے بڑھائیں اور
 ان سے بہتر کر کے دکھائیں تو ہمیں رزقِ شہداء کے سامنے سرخروئی حاصل ہوگی۔ مگر اس کے
 لیے ہمیں اپنی زندگی اور طرزِ فکر میں تبدیلی کرنی ہوگی۔ ایسی تبدیلی جس کی بدولت ہم پھر سے
 خیرالام کے لقب کے مستحق بن جائیں۔ یہ تبدیلی ایک چوٹی ہے اور ایک ذمہ داری ہے
 یہ تبدیلی ہمیں خود ہی کرنی ہے اس لیے کہ ۵

خدا نے آج تک اس قوم کی حالت نہیں بدلی
 نہ ہو جس کو خیال آپ اپنی حالت کے بدلنے کا

بَادِءُ کَہِن

زمانہ

جب زمانہ بدلے تم بھی بدل جاؤ

مولانا خواجہ الطاف حسین حالی

زمانے کی نیزنگیاں مشہور اور اس کی تلون مزاجیاں ضرب المثل ہیں۔ وہ سدا ایک حال پر نہیں رہتا۔ وہ ہمیشہ ایک چال پر نہیں چلتا۔ وہ گرگٹ کی طرح برابر رنگ بدلتا رہتا ہے۔ وہ اُس پتھر کی طرح جو پہاڑ کی چوٹی سے لڑکایا جائے، ہزاروں پلے کھاتا چلا جاتا ہے۔ وہ جو روپ بھرتا ہے اس کے چہرے پر کھل جاتا ہے۔ وہ جو ٹھاٹھ بدلتا ہے اس کا رنگ ساری مجلس پر چھتا جاتا ہے اور کبھی دن کی روشنی میں اور کبھی رات کی تاریکی میں کبھی گرمی کی تپش میں اور کبھی جاڑے کی ٹھہر میں ظہور کرتا ہے، پر کسی بھیس میں اس کا رنگ جے بغیر نہیں رہتا۔ جب وہ دن کا بانا بدلتا ہے تو رات کے سارے عمل باطل کر دیتا ہے۔ سوتوں کو نیند سے جگاتا ہے، بچوں کو کام پر لگاتا ہے، طبیعتوں سے سستی کو دُور کرتا ہے اور دلوں کو امنگوں سے بھر دیتا ہے۔ جب رات کا برقع اوڑھتا ہے تو دن کی ساری کائنات حروف غلط کی طرح مٹا دیتا ہے۔ مزدوروں کا دل عزت سے اُچاٹ کرتا ہے، جفاکشوں کو بسترِ راحت کی طرف کھینچ لیتا ہے اور ساری دنیا پر غفلت کا پردہ ڈال دیتا ہے۔ گرمی میں اس کی بازی کا نقشہ کچھ اور ہے اور جاڑے میں اس کی حکومت کا ڈھنگ کچھ اور۔

مبارک ہیں وہ جنہوں نے اس کے تیور پہچانے اور اس کی چال ڈھال کو نگاہ میں رکھا۔
 جدھر وہ چلا اس کے ساتھ ہوئے اور جدھر سے اُس نے رُخ پھیرا اُس کے ساتھ پھر گئے۔
 گرمی میں گرمی کا سامان کیا اور جاڑے میں جاڑے کی تیاری کی۔ دن کو دن کی طرح بسر
 کیا اور رات کو رات کی طرح کاٹا۔ اور بد نصیب میں وہ جنہوں نے اس کی پیروی سے جی
 چڑایا اور اُس کی ہمراہی سے ناک چڑھائی۔ گرمی پڑے پر انہوں نے جاڑے کے کپڑے
 نہ اتارے اور ہلکے پھلکے نہ بنے۔ دن نکلا پر انہوں نے کروٹ نہ بدلی اور خواب شبینہ
 سے بیدار نہ ہوئے۔ اور اب وہ بہت جلد دیکھیں گے کہ پیچھے کون رہا اور منزل تک
 کون پہنچا؟

جو لوگ زمانے کی پیروی نہیں کرتے وہ گویا زمانے کو اپنا پیرو بنانا چاہتے ہیں مگر
 یہ ان کی سخت خام خیالی ہے۔ چند پھلیاں دریا کے بہاؤ کو نہیں روک سکتیں اور چند
 بھاڑیاں ہوا کا رُخ نہیں پھیر سکتیں۔ اسی لیے ایک سچے کار شاعر نے کہا ہے :

زمانہ با تو نہ سازد تو با زمانہ ساز

اور عرب کے ایک حکیم کا قول ہے کہ ”ذُرْمَعُ الدِّهْرِ خَيْفٌ مَا دَانَهُ“ (یعنی
 جدھر زمانہ پھرے اس کے ساتھ پھر جاؤ) شیخ اکبر فرماتے ہیں کہ صُوْهُيُوْا لِکُلِّ مَوْزَعَةٍ
 (یعنی اپنی ذات میں ایسی قابلیت پیدا کرو کہ جس رنگ کو چاہے فوراً قبول کر لے) یہ
 اس لیے فرمایا کہ زمانہ کبھی انقلاب سے خالی نہیں رہتا اور اس کا مقابلہ انسان
 ضعیف البنیان سے نہیں ہو سکتا۔ پس انسان میں ایسی قابلیت ہونی ضرور ہے کہ جیسی ضرورت
 دیکھے ویسا بن جائے تاکہ زمانے کا کوئی انقلاب اس کو سخت صدمہ نہ پہنچائے۔ آندھی
 کے پُر زور حملے انھیں تناور درختوں کو نقصان پہنچاتے ہیں جو اپنی جگہ سے ٹلنا نہیں
 چاہتے پر چھوٹے چھوٹے چمک دار پودے ہر بھونکے کے ساتھ ٹھک جاتے ہیں ہمیشہ
 برقرار رہتے ہیں۔

اس بات کا انکار نہیں کیا جاسکتا کہ عارضی یا چند روزہ کامیابی مقتضائے وقت
 کی مخالفت میں بھی حاصل ہو سکتی ہے۔ مگر جو لوگ دنیا میں آکر کامیابی کا پورا پورا اتھاق

حاصل کر گئے، وہ وہی تھے جنہوں نے مقتضائے وقت کو ہاتھ سے نہ دیا اور عی ۱۹۷۱ء
دیکھا دیا بن گئے۔

حکیم ابو عبد الدین انوری جس نے اپنے زمانے کے تمام علوم میں کامل دستگاہ حاصل
کی تھی اور پھر عجم کے ان تین شاعروں میں شمار کیا گیا جو "پہم بشر" مانے گئے ہیں۔ اگر
وہ مقتضائے وقت کی پیروی نہ کرتا تو یہ شہرت اور عزت اس کو ہرگز حاصل نہ ہوتی۔ وہ خراسان
کی ایک بستی زاکان نامی میں ٹھہرا ہوا تھا کہ اتفاق سے اس عہد کے ملک الشعراء ابو الفرج
سجری کا لشکر بھی وہیں آکر ٹھہرا۔ انوری نے دریافت کیا تو معلوم ہوا کہ یہ سارا جلوس سجری
کے ساتھ ہے کہا: "سبحان اللہ علم کا مرتبہ ایسا بلند اور میں اس قدر مفلس، میں ایسا ذلیل اور
اُس شخص کو یہ جاہ و شہرت؟ اب بظہ کو بھی قسم ہے جو شاعر ہی بن کر نہ دکھاؤں، چنانچہ اسی
رات کو ایک قصیدہ سلطان سجری کی مدح میں لکھ کر تمام آیا، جس کا مطلع یہ ہے:

گر دل دوست بحر دکان باشد

دل دوست خدا نگاہ باشد

پہم تمام عمر شاعری کی بدولت خوش حال اور فارغ البال رہا اور دنیا میں شہرت اور
بند نامی حاصل کی۔

ایک نجف میں شیخ ابو الفضل کے کمالات اور ترقیات کا تذکرہ تھا۔ ایک صاحب
پوچھے: "وہ بایں ہمہ کمالات اگر اس زمانہ (یعنی انیسویں صدی) میں ہوتا تو شاید عدالتوں
میں مرضی نویسی کیس کے اپنا پیٹ پالتا، ہم نے کہا: "اگر وہ اس زمانے میں ہوتا تو ہرگز اپنی
کامیابی کا ذریعہ اس سیاحت کو نہ گردانتا جس کی بدولت اس نے سولہویں صدی عیسوی میں
ترقیات حاصل کی تھیں بلکہ اس عہد میں وہ کم سے کم ایم۔ اے یا ایل۔ ایل۔ ڈی کا درجہ
ضرور حاصل کرتا اور کچھ نہیں تو لندن کے کسی نامی گرامی اخبار کا کارپانڈنٹ (نامہ نگار)
ضرور ہوتا۔ یہ ہمارا ایک سرسری جواب تھا جو اُس وقت بلا تامل زبان سے نکل گیا مگر اب
غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ جواب بالکل صحیح تھا۔ ابو الفضل کی ذات میں ہر زمانے کا
رنگ بدلنے کی ایسی قابلیت تھی کہ وہ جس زمانے میں ہوتا اس زمانے کی حیثیت کے موافق

ضرور اپنے ہم چشموں میں ممتاز ہوتا۔ وہ ایک رتے میں جو غالباً اس نے اپنے باپ کے نام لکھا ہے تحریر کرتا ہے کہ ”بعض لوگ میری نسبت یہ کہتے ہیں کہ ایک طالب علم کو اس قدر منصب جلیل تک پہنچا دینا بادشاہ کو زیبا نہ تھا۔ اس لیے میری بھی اب یہی تمنا ہے کہ سپہ گری کا کوئی کارنمایاں دکھاؤں“ اس کا یہ قول نرا دعویٰ ہی دعویٰ نہ تھا۔ بلکہ اس نے مرتے وقت نرسنگہ دیوبندیلے کے مقابلے میں اپنی قابلیت کا جو ہر سب پر ظاہر کر دیا۔ مقابلے کے وقت اس کے اکثر ہمراہی بھاگ گئے تھے اور چند آدمی جو بچے تھے اس کو یہ صلاح دے رہے تھے کہ اس تھوڑی سی جمیعت پر بندیلے کا مقابلہ کرنا منصاف نہیں مگر وہ نہایت ترشی سے یہ کہہ کر ”مگر یرم“ اکیلا فوج مخالف میں جا گھسا۔ لیکن چونکہ یہ نہ عمر لبریز ہو چکا تھا گھوڑا اٹھ کر گرا اور اس کے گرتے ہی مخالفوں نے شیخ کا کام تمام کر دیا۔

جس طرح دنیا کی بیہودی کا مدار مقتضائے وقت کی موافقت پر ہے اسی طرح دین کی کامیابی بھی اسی پر ہوتی ہے۔ کتاب مقدس (توریت) میں خدا تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی بڑی تعریف اس بات پر کی ہے کہ وہ مصریوں کے تمام علوم میں کامل تھے۔ اس سے ثابت ہوا کہ نبوت جیسا جلیل القدر منصب بھی اسی شخص کو عطا ہوتا ہے جس میں زمانہ حال کے سب حال ہونے کی پوری پوری قابلیت ہوتی ہے۔

ہمارے نبی برحق علیہ الصلوٰۃ والسلام نے جو دعوت اسلام میں نمایاں کامیابی حاصل کی اس کا بڑا ذریعہ عبارت قرآنی کی حلاوت اور ملاحات تھی۔ جس کا مدار بالکل مقتضائے وقت کی موافقت پر تھا۔ کیونکہ اس وقت شعر و شاعری کے شور سے تمام عرب گونج رہا تھا اور فصاحت و بلاغت کے دعوے نہایت توجہ سے سنے جاتے تھے کوئی کمال علم ادب کے ہم پلہ نہ سمجھا جاتا تھا اور کوئی ہتھیار تیغ زبان کے برابر کارگر نہ ہوتا تھا۔

ایک زمانے میں مقتضائے وقت یہ تھا کہ محدثین اسلام (اسی خیال سے کہ رسول مقبول کے ارشادات تمام و کمال فراہم ہو جائیں) روایات کے اخذ کرنے میں رطب و یابس کی کچھ تمیز نہ کرتے تھے۔ پھر دوسرے زمانے کا مقتضایہ ہوا کہ ان روایتوں کی تنقید اور ان کے راویوں کی پھان بین کی جائے اور صحیح کو یقیم سے، قوی کو ضعیف سے، معروف کو منکر سے اور

ثابت کو موضوع سے جدا کیا جائے۔ اگر وہ پہلا طبقہ مقتضائے وقت کا لحاظ نہ کرتا تو علم نبی کا ایک بڑا حصہ ضائع ہو جاتا۔ اور اگر یہ دوسرا گروہ کھڑا نہ ہوتا تو حق و باطل اور صدق و کذب کا امتیاز دشوار ہو جاتا۔

بڑی دلیل اس بات کی کہ مقتضائے وقت کا لحاظ ضروریات دین سے ہے۔ وہ روایت ہے جس کو مسلم نے ابو ہریرہ سے روایت کیا ہے۔ اس روایت کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے ایک موقع پر ارشاد فرمایا کہ ”جو شخص صدقِ دل سے لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ کہے گا وہ ضرور بخشا جائے گا۔“ عمر فاروقؓ یہ سن کر حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کی کہ ”اس بشارت سے لوگ اعمالِ صالحہ کی بجائے آوری میں قصور کریں گے۔ آپ نے فاروقِ اعظمؓ کی اس رائے کو پسند فرمایا اور تا وقتیکہ روایات کی تدوین کرنے کی ضرورت نہ پڑی۔ یہ خوش خبری تمام امت میں عام نہ ہوئی۔

الغرض دنیا کی بہبودی یا دین کی کامیابی مقتضائے وقت کی موافقت کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی۔

مگر اس موافقت سے ہماری یہ رائے ہرگز نہیں کہ مثلاً بے دینی اور الحاد کے زمانے میں دین و مذہب سے ہاتھ اٹھا بیٹھیں اور عیش و عشرت کے زمانے میں جفاکشی اور منیت سے دست بردار ہو جائیں، یا جہاں خوشامد کا بازار گرم ہو وہاں خوشامدی بن جائیں اور جہاں مسخرہ پن کا زور ہو وہاں غیرت اور حمیت کو بالائے طاق رکھ دیں۔ نہیں بلکہ ہماری رائے میں کوئی نئے سے بڑا زمانہ ایسا نہیں ہوتا جس میں مقتضائے وقت کے موافق کوئی نہ کوئی جائز طریقہ نہ ہو۔ کامیابی موجود نہ ہو۔

جب فلسفہ یونانیہ یونانی زبان سے عربی زبان میں منتقل ہوا اور بطلموس اور ارسطو کے خیالات عرب اور عجم کے گلی کوچوں میں منتشر ہو گئے تو الحاد اور بے دینی نے لوگوں کے دلوں میں چکیاں لینی شروع کیں۔ یہاں تک کہ نصوصِ قرآنی اور احادیثِ نبوی پر دھڑا دھڑا اعتراض ہونے لگے اور جابجا دین میں رخنہ بکھنے لگے، اُس وقت علماء کے فروغ اور کامیابی کے دو طریقے پائے گئے تھے۔ ایک ناجائز دوسرا جائز۔

ناجائز طریقہ یہ تھا کہ مسائل فلسفہ کی تائید کر کے احکام کی آگ کو اشتعل کر دیتے اور آزادی جیسی من بھاتی چیز کو دنیا میں پھیلا کر ذمیوی فروغ حاصل کرتے۔ جائز ذریعہ یہ تھا کہ شریعت اور حکمت میں تطبیق یا مسائل حکمیہ کی تخلیق کر کے احکام کی آئینہ سے دین کو بچاتے اور معترضوں کی زبان بند کرتے۔ چنانچہ علمائے اسلام نے اللہ سبھم یہی جائز طریقہ اختیار کیا اور فلسفہ یونانیہ کے مقابلے میں ایک جدا فلسفہ قائم کیا جو اہل اسلام میں علم کلام کے نام سے مشہور ہے۔

جلال الدین اکبر کا زمانہ (جیسا کہ اکثر مورخوں نے لکھا ہے) ظاہر ہے دینی اور احکام کا زمانہ ثابت ہوتا ہے اور اس سبب سے ممکن ہے کہ بہت سے لوگوں کی کامیابی کا ذریعہ یہی بے دینی اور احکام ہو مگر تاریخ کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے عہد میں کامیابی کا بڑا ذریعہ شجاعت و بہادری یا فضل و کمال اور علم و ہنر تھا۔ کیونکہ اس کے درباریوں اور مقربوں میں کوئی آدمی ایسا نہیں معلوم ہوتا جس نے بغیر کسی کمال یا ہنر کے محض بے دینی اور احکام کے ذریعے سے مقدمہ امتیاز حاصل کیا ہو بلکہ اس کے ارکان دولت میں ایسے آدمی پائے جاتے ہیں جو اپنے مذہبی قواعد کے نہایت پابند تھے اور جنہوں نے صرف اپنے فضل و کمال کی بدولت بادشاہ کے دل میں جگہ پائی تھی جیسے ملا فتح اللہ شیرازی سندھوں اور راجہ ٹوڈر مال بندہ دہلی میں یہ دونوں شخص اکبری دور میں مذہب کے نہایت متعصب گئے جاتے تھے۔ بااں ہمہ ملانے اپنے علوم عقلیہ و نقلیہ کے سبب اور راجہ نے حساب سیاق کی ہنر سے یاد انش مندری اور حسن تدبیر کی جہت سے دربار شاہی میں جو مرتبہ حاصل کیا وہ سب پر روشن و ہمدرد ہے۔

بہر حال جہاں کامیابی کے دو چار ناجائز طریقے پائے جاتے ہیں۔ وہاں کوئی نہ کوئی جائز طریقہ بھی ضرور موجود ہوتا ہے اور جو کامیابی ان ناجائز طریقوں سے حاصل ہوتی ہے وہ اس کامیابی کے برابر کبھی پایدار اور مستحکم نہیں ہوتی جو جائز طریقے سے حاصل ہوتی ہے۔ ہم نے بار بار تجزیہ کیا ہے کہ جن درباروں میں مثلاً خوشامد کا بازار گرم تھا اور جہاں حاکم

کی مرضی کے خلاف بولنا جرائم کبیرہ کے ارتکاب سے زیادہ خطرناک سمجھا جاتا تھا، جب وہاں کوئی سچا اور آزاد طبیعت کا آدمی پہنچا تو اگرچہ اس کو چند روز اپنی آزاد طبیعت کی کسی قدر روک تھام کرنی پڑی لیکن آخر اُس کی راستی اپنا رنگ جائے بغیر نہ رہی، رفتہ رفتہ اسی کا قول معتبر ٹھہرا اور اسی کی صلاح نیک سمجھی گئی۔

ان تمام شہادتوں سے ہم بآسانی یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ ہندوستان کی اکثر قومیں جو روز بروز اقبال مند ہوتی جاتی ہیں اور مسلمانوں کی قوم بد اقبال کے بھنور اور ذلت کی دلدل سے کسی طرح نہیں نکلتی، اس کا سبب اس کے سوا کچھ نہیں کہ اور لوگ اپنی حالت کو زمانے کے موافق بناتے جاتے ہیں لیکن مسلمان اپنی وضع و آدمی کو ہاتھ سے نہیں دیتے۔

اے ہندوستان کے مسلمانو! کیا تم ابھی اُسی عالم میں ہو جس میں تمہارے آباؤ اجداد زندگی بسر کر گئے ہیں؟ اور کیا تم اسی کھیتی کے پروان چڑھنے کے منتظر ہو جس میں تمہارے بزرگوں نے تخم افشانی کی تھی؟ مدت ہوئی کہ وہ عالم گزر گیا اور وہ کھیتی دریا بُرد ہو گئی۔ ذرا آنکھیں کھولو اور دیکھو کہ تم کون ہو؟ اور کہاں ہو؟ تمہاری گرہ میں جو دام ہیں وہ بازار میں آج پھوٹی کوڑی کو نہیں پہنتے۔ مسلمان کاں میں جبر مال ہے، اسے کوئی سخت بھی لینا نہیں پاتا۔ تمہارے چراغ میں جوتیل تمہارا نہ بیل لیا اور تمہاری کھیتی میں جو پانی تھا وہ سوکھ گیا۔ دیکھو! تمہاری ناؤ بودی ہے اور دریا دم بدم چڑھتا جاتا ہے۔ تمہارا قافلہ پیادہ ہے اور منزل لبس کٹھن آتی جاتی ہیں۔

اس تہید سے ناظرین کو ضرور یہ خیال پیدا ہوگا کہ ہم آگے چل کر اپنی قوم کو انگریزی پڑھنے، میز کرسی لگانے، کوٹ پینٹن پہننے اور چھری کانٹے سے کھانے کی ترغیب دیں گے کیونکہ ظاہر زمانہ اس حال کا متحمل ہی معلوم ہوتا ہے مگر ان کو یاد رہے کہ ہماری مراد اس تہید سے بہرگز نہیں ہے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ: وہ جس پیری حالت میں ہیں اُس سے نکلنے کی جویدھی راہ انھیں نظر آئے۔ اسی کو اختیار کریں، جس طرح ہونکے اپنا قدم آگے بڑھائیں کیونکہ زمانہ باوجود بلند بہہ رہا ہے، اس اسوی یومہ دھوہ غبون یعنی جس کے دو دن ایک حالت پر گزریں وہ شمار سے ہیں رہا اور دو دو دن اسے یہ صد آ رہی ہے کہ ع

یا قدم آگے بڑھاؤ ورنہ لو راہِ عدم

دنیا میں آج کل ایک عام گھوڑ دوڑ کا تماشا ہو رہا ہے۔ ہر گروہ کے شہسوار جوق در جوق اس میں آتے ہیں اور اپنے اپنے ہنر دکھاتے جاتے ہیں۔ کچھ ان میں سے مجرم آتے ہی برقِ خاطر کی طرح ایک آن واحد میں گزر گئے، کچھ ان کے پیچھے پہنچے، کچھ راہ میں ہیں۔ مگر افناں و خیراں چلے آتے ہیں۔ کتنوں نے اپنے گھوڑوں کی ابھی باگ اٹھائی ہے، کتنے چلنے کی تیاری کر رہے ہیں لیکن بہتوں کو ابھی گھوڑ دوڑ کی خبر بھی نہیں پہنچی۔ اُن کے گھوڑے تھان پر بندھے ہوئے ہیں اور خود آرام سے پڑے سوتے ہیں۔ شاید وہ اس وقت بیدار ہوں گے جب گھوڑ دوڑ کا وقت کھل جائے گا اور وہ ہاتھ ملتے رہ جائیں گے۔ اے مسلمانو! ہم کو خوف ہے کہ وہ ناکام گروہ کہیں تمہاری ہی قوم نہ ہو! اور وہ ہاتھ جو حسرت سے ملے جائیں گے تمہارے ہی ہاتھ نہ ہوں۔

اے مسلمانو! تم کو یہ بھی معلوم ہے کہ جو شے تم کو ابھرنے نہیں دیتی وہ کیا ہے؟ اور جس کے سبب تم جنبش نہیں کر سکتے وہ کون سی بندش ہے؟

یاد رکھو وہ تمہاری یہودہ تقلید ہے جس نے تم کو مذہبی امور ہی میں مجبور اور بے اختیار نہیں کیا بلکہ تجارت میں، زراعت میں، علم و ہنر میں، حرفے اور پیشے میں غرض ہر کام میں تمہاری عقلوں پر پردہ اور ہر راہ میں تمہارے پاؤں میں بیڑی ڈال رکھی ہے اور تم کو اس پرندہ جانور کی مانند بے بس کر دکھا ہے جس کے پر کٹے ہوں اور آنکھیں سی ہوئی ہوں۔ نہ تم میں طاقت پرواز ہے نہ نگاہ دور میں۔ تقلید نے تم کو تمام دینی اور دنیوی ترقیوں سے فراغِ ابال کر رکھا ہے اور تمہارے کان میں یہ پھونک دیا ہے کہ جو کچھ کرنا تھا سو اگلے کر گئے، اب اس سے زیادہ کرنا غیر ممکن ہے۔ تمہارے نزدیک جس قطع کی کشتی طوفانِ نوح میں بنائی گئی تھی اس سے بہتر کوئی وقع انسان کے ذہن میں نہیں آسکتی اور جو پیشہ آج سے ہزار برس پہلے تمہارے بزرگوں نے اختیار کیا تھا اُس کے سوا کسی جیلے سے تم روٹی نہیں کما سکتے۔ تمہارے نزدیک تمام عقل انسانی پہلے طبقوں پر تقسیم ہو گئی اور انھوں نے تمہارے لیے کوئی موقع ایسا نہ چھوڑا جس میں تم کو اپنی انسانیت سے کچھ کام لینے کی ضرورت

پڑے شیخ نے قانون میں بدن انسان کی تشریح جو کھ دی سو کھ دی اور محمد حسین دکنی برہان قاطع میں لغات فارسی کی تحقیق کر گیا سو کر گیا۔ اب کون ہے جو قانون سے کچھ بڑھ کر لکھ سکے یا برہان میں کوئی عیب نکال سکے۔ تم صرف انھیں لوگوں کی تقلید نہیں کرتے جن کے ساتھ تم کو حین عقیدت ہے بلکہ طب میں جالینوس کی، منطق میں ارسطو کی ہندوستان کی رسوں میں ہندوؤں کی تقلید کو بھی اسی قدر ضروری جانتے ہو جس قدر مذہب میں امام عظیم کی تقلید تمہارے نزدیک واجب و لازم ہے۔ اگر کسی کو اس بات میں تامل ہو تو نکاح بیوگان کے معاملے میں غور کرے اور دیکھے کہ اس کا مجوز کون ہے؟ اور مانع کون؟ اور ہندوستان کے عام مسلمانوں نے مجوز کے حکم کی تعمیل کی ہے یا مانع کا کہنا مانا ہے۔

اسی تقلید کی بدولت تم میں ایک اور مرض پیدا ہو گیا ہے جس نے تمہاری رہی سہی ہمت خاک میں ملا دی ہے اور تم کو بالکل اپانج کر دیا ہے۔ پوچھو وہ کیا ہے؟ وہ خانہ خراب دشت داری ہے جس کی ہدایت سے تم ترقی کرتے، انوں کو متلون مزاج سمجھتے ہو اور ڈھور ڈنگروں کی طرح سدا ایک حالت پر رہنے کو کمال نفس انسانی قرار دیتے ہو۔

ہندوستان کے وضعدادوں کی یہ رائے ہے کہ آدمی اپنی زندگی میں جو طریقہ یا جو حالت اختیار کرے اس کو آخر عمر تک ترک نہیں کرنا چاہیے۔ جوانی میں اگر داڑھی چڑھانے کی عادت ہو جائے تو سن شیخوخت تک اس وضع کو نباہنا ضرور ہے، اور بچپن میں اگر کامدار ٹوپی پہننے کا لپکا پڑ جائے تو بڑھاپے کے بھریائے ہوئے چہرے کو بھی اس سے محروم نہیں رکھنا چاہیے۔

چنانچہ معتبر راویوں سے سنا گیا ہے کہ دو بزرگوار نجف خانی جن کا سن شریف ساٹھ بیسٹھ سے متجاوز ہو گیا تھا اور نہایت متقی اور متورع آدمی تھے۔ ہر جمعہ کو شاہ عبدالعزیز صاحب کے درس میں حاضر ہوا کرتے تھے۔ شاہ صاحب بھی ان کی کمال تعظیم کرتے تھے بائیں ہمہ تقدس دونوں حضرات داڑھی گھٹواتے تھے۔ بعضے منہ پھٹ آدمیوں نے جو ان پر اعتراض کیا تو یہ فرمایا کہ ہم خود اس حرکت سے منغل ہیں مگر کیا کریں جو وضع قدیم سے چلی آتی ہے اس کے خلاف کرتے ہوئے شرم آتی ہے۔

اسی طرح ایک شریفیوں کی بستی میں ایک صاحب سن رسیدہ بڑے نمازی اور پرہیزگار تھے مگر عشاء کی نماز کبھی نہ پڑھتے تھے، لوگوں نے سبب پوچھا تو فرمایا کہ بچپن میں تو اس سبب سے نہیں پڑھی کہ کھانا کھاتے ہی شام سے سو رہتے تھے، جوانی میں لہو و لعب مانع رہا، اب بڑھاپے میں نئی بات کرتے ہوئے جی ہچکچاتا ہے۔

خیر ہم اپنے قدام کی اس رائے پر اعتراض نہیں کرتے کیونکہ اس وقت زمانے کا مقتضا ہی تھا سلطنتِ مغلیہ پر زوال آچکا تھا، ترقی کی راہیں فتنہ و فساد کے سبب چاروں طرف سے سدود تھیں، طبیعتیں پر مایوسی اور افسردگی چھائی ہوئی تھی، ایسے وقت میں تزلزل کے جس قدر آثار مسلمانوں میں پائے جاتے تھوڑے تھے۔ مگر ہم کو اپنے ہمعصروں کے حال پر بے اختیار رونا آتا ہے جو اس امن اور آزادی کے زمانے میں بھی وضعداری کے حصار سے باہر نہیں نکلتے اور مقتضائے وقت کو نہیں دیکھتے۔ نہ آپ ترقی کرنا چاہتے ہیں اور نہ اوروں کی ترقی کو پسند کرتے ہیں۔ جو شخص اپنی بہت حالت سے نکل کر ابھی حالت میں آنا چاہتا ہے اس کو نراستوں مزاج یا بے استقلال ہی نہیں بتاتے بلکہ اُس پر انواع و اقسام کی رائیں لگاتے ہیں جن میں سب سے ہلکا اتحاد کا فتویٰ ہے۔

شائستہ ملکوں میں آج کل ترقی کی یہ صورت ہے کہ جو شخص پانچ سات برس کہیں پرڈ میں رہ آتا ہے وہ اس قابل نہیں رہتا کہ وطن میں پہنچ کر اسی وقت وہاں کی عام مجلسوں میں شریک ہو جائے۔ جتنے دنوں وہ باہر رہتا ہے اتنی مدت میں وہاں اس قدر ترقی ہو جاتی ہے کہ یہ وہاں پہنچ کر ایک دوسرا عالم دیکھتا ہے اور اپنے تئیں اس شعر کا مصداق پاتا ہے۔

عبارت کو تہ و دل تنگ و خاصان ملک زیبا

چہ داند مردِ صحرائی طریق کارِ سازی را

یہ ہے کہ آیتہ نکلے یَوْمَ هُوَ نَشَابُ کے معنی ایسے ہی ملکوں میں جا کر کھلتے ہیں اور انسان کا اشرف المخلوقات اور خلیفۃ الرحمن ہونا وہیں جا کر ثابت ہوتا ہے نہ کہ ہندوستان میں اور خاص کر ہمارے بھائی مسلمانوں میں، جن کی حالت کو دیکھ کر

خداے تعالیٰ کی قدرت اور اس کی فیاضی ایک خاص حد تک محدود معلوم ہوتی ہے اور اس آیت کے معنی صرف اعتقاد تسلیم کرنے پڑتے ہیں کہ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا۔

بارخدا یا! ہماری قوم کو تقلید بیجا اور وضع داری بے سرو پا سے نجات دے اور ان کو دینی و دنیوی ترقیات پر آمادہ کر۔ ان کا ادب ان کو قدما سے آگے نہیں بڑھنے دیتا اور ان کی وضع داری پستی سے بلندی کی طرف نہیں جانے دیتی۔ کاش یہ بے ادب متلون مزاج ہی بن کر قدم آگے بڑھائیں اور جو ہر قابِل کی قدر پہچانیں جو تو نے بنی انسان کے تمام اگلے اور پچھلے طبقوں کو یکساں عنایت کیا ہے ۛ

سرروحانیاں داری بے خود را نہ دیدستی
بخوان خود در آتا قبلہ روحانیاں مہنی

تبصرہ

ڈاکٹر شیر الحق

(۱) ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقی

(۱) شرکت اور مضاربت کے شرعی اصول؛ دہلی، مرکزی مکتبہ جماعت اسلامی ہند؛

۱۹۶۹ء؛ صفحات ۱۶۰؛ کاغذی جلد؛ قیمت دو روپے۔

(۲) غیر سودی بینک کاری؛ نیکورد بالاناشر؛ ۱۹۶۹ء؛ صفحات ۳۲۶؛ جلد؛ قیمت ۴ روپے

ادھر کچھ دنوں سے مختلف ملکوں کے بعض مسلم ماہرین معاشیات خصوصی طور پر ان بنیادوں کا مطالعہ کر رہے ہیں جن پر بینکوں کی اس انداز سے تنظیم نو کی جاسکے کہ قومی زندگی میں ان کی افادیت کے باقی رہنے کے ساتھ ساتھ لوگوں کو سودی لین دین سے چھٹکارا مل جائے زیر تبصرہ دونوں کتابیں انھیں کوششوں کی ایک کڑی ہیں۔ مصنف، جو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں معاشیات کے استاد ہیں، اکنامکس میں پی۔ ایچ۔ ڈی کرنے کے علاوہ فقہ اسلامی کا براہ راست عربی زبان میں مطالعہ کر چکے ہیں۔ اس طرح قدیم و جدید کے امتزاج نے ان کے دلائل میں وزن پیدا کر دیا ہے۔

اگرچہ یہ کتابیں الگ الگ شائع کی گئی ہیں لیکن درحقیقت دونوں ایک دوسرے

کا تکملہ ہیں۔ پہلی کتاب میں مصنف نے دو فقہی اصطلاحات، شرکت اور مضاربت کو پورے شرح و بسط کے ساتھ بیان کرنے کے بعد ان کے اس بنیادی فرق کو اجاگر کیا ہے کہ اول الذکر میں دو یا دو سے زیادہ افراد کسی کاروبار میں متعین سرمایوں کے ساتھ اس معاہدے کے تحت شریک ہوتے ہیں کہ اصولی طور پر سب مل کر کاروبار کریں گے اور کاروبار کے نفع و نقصان میں سرمایے کی متعین نسبتوں کے ساتھ شریک ہوں گے۔ اس کے برخلاف مضاربت میں ایک فریق (خواہ وہ ایک شخص ہو یا چند اشخاص ہوں) سرمایہ فراہم کرتا ہے اور دوسرا فریق (ایک یا زیادہ افراد) اس شہاد کے ساتھ اس سرمایہ سے کاروبار کرتا ہے کہ نفع میں تو وہ اور صاحب سرمایہ دونوں ایک متعین نسبت سے حصہ دار ہوں گے، لیکن نقصان کی صورت میں پوری ذمہ داری صرف صاحب سرمایہ کے سر ہوگی۔

ان دونوں قسموں پر مصنف نے پہلی کتاب میں پوری تفصیل کے ساتھ اس غرض سے بحث کی ہے کہ اپنی دوسری کتاب (غیر سودی بینک کاری) میں انھوں نے انھیں دونوں بنیادوں پر بلا سودی بینک کی ساری مثالیں رکھ کر لکھا ہے۔ اس سلسلے میں آگے بڑھنے سے قبل مصنف کے انداز فکر کو سمجھنے کے لیے شرکت اور مضاربت کے شرعی اصول کے صفحہ ۸ کی سب ذیل سطریں سرور ذہن میں رکھنی چاہئیں۔

شرکت اور مضاربت کے شرعی اصولوں کی مدحت میں ہم نے اسلامی فقہ کے چاروں مشہور مکاتب حنفی، مالکی، شافعی، اور حنبلی کی مسند کتابوں کو سامنے رکھا ہے۔ ہم نے کوشش کی ہے کہ نظام بینک کاری کی تنظیم نو کے لیے شرکت اور مضاربت کے سلسلے میں ایسی راہوں کو بنیاد بنائیں جو ان مکاتب فقہ کے درمیان متفق علیہ ہوں یا جن پر زیادہ سے زیادہ اتفاق رائے میسر آ سکے۔ البتہ جن امور کے سلسلے میں خود قرآن و سنت نے کوئی متعین ضابطہ نہیں دیا ہے ان میں زمانے کی تبدیلی اور نئی نئی ضروریات پیدا ہونے کی وجہ سے ایسا اوقات دوسری یا تیسری صدی ہجری کے مرتب کردہ فقہی احکامات کو من و عن قبول کرنے کی بجائے ان میں مناسب ترمیم و تبدیلی منشا شریعت کے زیادہ مطابق ہو سکتی ہے۔ اسی حقیقت کے پیش نظر

چند مسائل میں ہم نے ایسی رائیں اختیار کی ہیں جو ان فقہانے نہیں اختیار کی تھیں۔ ایسے مواقع پر جو بہت ہی کم ہیں، ان شرعی اصولوں اور شرعاً معتبر مصالح کا حوالہ دیا گیا ہے جو اس نئی رائے کی بنیاد بنے ہیں۔

شرکت اور مضاربت کے شرعی اصولوں کی روشنی میں غیر سودی بنک کاری مصنف کے خیال میں اس طور پر ممکن العمل ہے کہ پہلے کچھ لوگ مل کر شرکت کے اصول پر سرمایہ فراہم کریں۔ یہ لوگ بنک کے ”حصہ دار“ کہلائیں گے اور اس کے نفع و نقصان میں اپنے سرمایے کی نسبت کے اعتبار سے برابر کے شریک ہوں گے۔ حصہ داروں کی تعداد میں موث و محل کی مناسبت سے کی جیسی ہوتی رہے گی۔ دوسرے درجے پر وہ لوگ ہوں گے جو بنک کے اجراء کے لیے توسیعی مہیا نہیں کریں گے لیکن بنک کے قائم ہو جانے کے بعد اس میں اپنی رقمیں جمع کرائیں گے اور بوقت ضرورت بنک سے قرض لیں گے۔ ایسے لوگ بنک کے ”کھاتہ دار“ کہلائیں گے۔ کھاتہ داروں میں کچھ لوگ ایسے ہوں گے جو اپنی جمع کی ہوئی رقم میں کسی قسم کا نقصان برداشت کرنے کو تیار نہ ہوں گے۔ ایسے لوگوں کی رقمیں بنک کے پاس بطور قرض جمع رہیں گی بنک اس سلسلے میں انھیں چیک سٹم کی سہولت ہٹا کرے گا اس قسم کی رقموں کو بنک اگر کسی کاروبار میں لگائے گا تو رقموں کے اصل مالکوں کو کاروبار کے نفع و نقصان سے کوئی سروکار نہ ہوگا۔ وہ صرف اپنی جمع کی ہوئی رقم بیک وقت یا علی الحساب واپس لے سکتے ہیں۔ (غیر سودی بنک کاری ص ۶) اس کے برخلاف جو کھاتہ دار اپنی رقم پر منافع کے طالب ہوں گے ان کی حیثیت ایک شریک کار کی سی ہوگی۔ اس طرح انھیں اپنی جمع کی ہوئی رقم پر متعینہ نسبت کے ساتھ نفع و نقصان دونوں میں شرکت کرنی پڑے گی۔ اس طرح غیر سودی بنک کاری کے نظام میں کوئی ایسی صورت ممکن نہ ہوگی کہ نقصان کا خطرہ مول لیے بغیر کوئی کھاتہ دار اپنی رقم پر منافع حاصل کر سکے (غیر سودی بنک کاری ص ۵۰)۔

بعض لوگوں کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ جب منافع یقینی نہ ہوگا تو ایسے بہت سارے لوگ ہوں گے جو اپنی بچت کی رقم بنک میں جمع کرنا پسند نہ کریں گے لیکن مصنف اس خیال سے متفق نہیں ہیں۔ وہ اس سلسلے میں موجودہ سودی بنک کاری کے ماہرین کے خیالات

اور ان کی پیش کردہ رپورٹوں کا تجزیہ کرنے کے بعد اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ "موجودہ سودی معیشت میں بھی سود کو بچت کا ایک طاقتور محرک نہیں قرار دیا گیا ہے، نہ اسے بچت کے دوسرے اسباب و عوامل کے درمیان کوئی نمایاں مقام دیا گیا ہے۔ مزید برآں اکثر ماہرین معاشیات کے نزدیک شرح سود میں اضافہ بچت کی رسد میں اضافے کا سبب نہیں بنتا، یا اگر بنتا ہے تو ناقابلِ لحاظ حد تک، اور یہ اس محرک کی کمزوری کی دلیل ہے۔" (غیر سودی بینکاری، ص ۲۷۹) اور چونکہ مصنف کے "مجوزہ نظام میں کاروباری طبقہ اور کسی درجے میں حکومت اور عوام کو بینکوں سے (غیر سودی) قرض ملنے کا انحصار اس بات پر ہوگا کہ ان کے قرض کھاتے میں رقیں جمع کی جائیں۔ اجتماعی شعور رکھنے والے عوام کو قرض کھاتے کی یہ حیثیت ترغیب دلائے گی کہ وہ اپنی رقیں خود ذخیرہ کر رکھنے کی بجائے بینکوں کے قرض کھاتوں میں جمع کریں۔" (ایضاً، ص ۶۸)

غیر سودی بینکاری کا جو نقشہ زیر تبصرہ دونوں کتابوں میں پیش کیا گیا ہے وہ مصنف کی حسب ذیل شرط کو ذہن میں رکھتے ہوئے بہت حد تک قابلِ عمل نظر آتا ہے۔

"بینکنگ، انٹرنس، تجارتی کمپنیوں اور مجموعی طور پر پوری معیشت کی اسلامی تنظیم نو ایک ایسے اسلامی معاشرے میں ہی ممکن ہے جو غیر اللہ کی حکمرانی سے آزاد ہو اور قرآن و سنت کو آخری فیصلہ کن اتھارٹی کا مقام دیتا ہو۔" (شرکت اور مضاربت ...، ص ۱۵۹)

فنی حیثیت سے تو کتاب کا مکمل جائزہ صحیح طور پر دہی لوگ لے سکتے ہیں جنہیں بینکاری کے موجودہ نظام سے گہری واقفیت ہو۔ لیکن اگر ہم تسلیم کرتے ہوئے کہ بینک کی فنی پیچیدگیوں کو سمجھنے اور سمجھانے میں مصنف پوری طرح سے عہدہ برآ ہوئے ہیں اپنے کو صرف زیر تبصرہ کتابوں تک محدود رکھیں۔ جب بھی کچھ ایسے سوالات ذہن میں آتے ہیں جن سے شافی جواب مرتب طور سے نہیں کتاب میں نہیں ملتے مثلاً :

(۱) بینک کے کاروبار کو مصنف نے تین قسموں میں تقسیم کیا ہے جن میں سے ایک قسم ان خدمات کی ہے جو بینک، فیس، کمیشن یا متعین اجرت کے عوض انجام دے گا اور اس طرح اسے مالی منفعت حاصل ہوگی۔ اس قسم کی خدمات میں سفری چیک، بینک ڈرافٹ وغیرہ شامل ہیں۔ مصنف کی رائے ہے کہ یہ طریقہ غیر سودی بینکاری کے نظام میں بھی حسبِ عادت

جاری رہے گا۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ طریقہ بھی سود کی آلائشوں سے پاک نہیں ہے۔ اگر کوئی بینک دو مختلف رقموں کے ڈرافٹ پر فیصد کے حساب سے کمیشن وصول کرتا ہے تو پھر ایسا کمیشن حق المحنت کے دائرے سے نکل کر سود کی مملکت میں داخل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ ڈرافٹ خواہ ۱۰۰ روپے کا ہو یا ۱۰۰ ہزار روپے کا، اس کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے پر بینک کا وقت اور اسٹیشنری وغیرہ یکساں خرچ ہوگی۔ اگر بات صرف حق المحنت تک محدود رہے تو دونوں رقموں کے ڈرافٹ پر کمیشن یکساں ہونا چاہیے۔ لیکن ایسا ہوتا نہیں ہے۔ بلکہ اصل رقم کی کمی بیشی سے کمیشن کی رقم میں بھی کمی بیشی ہو جاتی ہے۔ اگر مصنف کے مجوزہ نظام میں کمیشن کا موجودہ طریقہ رائج رہے گا۔ (کتاب سے کچھ ایسا ہی ظاہر ہوتا ہے غیر سودی بینک کاری، ص ۱۴) تو پھر اس میں اور ”سود“ میں حد فاصل کیا ہوگی؟

(۲) مصنف کے مجوزہ نظام بینک کاری میں کاروباری لوگوں کو بینک کسی ضمانت کے بالمقابل مضاربیت کے اصول پر قرض دے گا (غیر سودی بینک کاری، ص ۹۷) دوسرے لفظوں میں سرمایہ بینک کا ہوگا اور کارکردگی قرض لینے والے کی۔ ادائیگی قرض کے بارے میں مصنف یہ کہتے ہیں کہ جب کاروبار میں نفع ہوگا تب تو بینک حسب قاعدہ اپنے سرمایے کی نسبت سے منافع میں شریک ہوگا لیکن اگر کاروبار میں نقصان ہو جائے (اور ایسے مواقع بارہا پیش آئیں گے!) تو پھر اس بات کا جائزہ لیا جائے گا کہ کاروباری فریق پورے طور سے دیوالیہ ہو گیا ہے یا صرف اسی متعینہ کاروبار میں اسے نقصان ہوا ہے جس کے لیے اس نے بینک سے قرض لیا تھا۔ اول الذکر صورت میں ریاست اپنے بیت المال سے بینک کا نقصان پورا کرے گی کیونکہ ”بینک کے ناقابل وصول قرضوں کی ادائیگی کی ذمہ داری آخری طور پر اسلامی ریاست پر ڈالنا نہ تو کوئی انوکھی بات ہے اور نہ یہ ایسے بار کو مستلزم ہے جسے زیادہ اہمیت دی جائے۔ زکوٰۃ و عشر کی مدد میں سے ایک مدد ایسے قرض داروں کی امداد بھی ہے جو ادائے قرض سے قاصر ہوں۔“ (غیر سودی بینک کاری ص ۲۶۱)۔ لیکن اگر قرض دار کے پاس دوسرے وسائل قرض ادا کرنے کے لیے موجود ہیں یا ضمانتوں کی حیثیت اتنی ہے کہ اس سے قرض وصول کیا جاسکے تو بینک ان ذرائع

کو نیلام کر کے اپنا قرض وصول کرے گا۔ (ایضاً ص ۱۰۰) بظاہر یہ بات دل لگتی نظر آتی ہے لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو شرکت اور مضاربت کے شرعی اصولوں کی بنیاد پر بنک کا یہ رویہ جائز قرار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ اس نے قرض مضاربت کے اصول پر دیا تھا اور مضاربت میں صرف صاحب سرمایہ ہی کو نقصان برداشت کرنا پڑتا ہے۔ یہاں پر یہ شبہ نہ ہونا چاہیے کہ کاروباری فریق کے پاس چونکہ دوسرے مالی وسائل قرض ادا کرنے کے لیے موجود ہیں جسے اس نے ضمانت کے طور پر بنک کے پاس رہن رکھا تھا اس لیے مضاربت کی مذکورہ بالا شرط اس پر عائد نہیں ہوتی۔ قاعدے کی رو سے ضمانت کے باوجود کاروبار میں نقصان ہو جانے کے بعد بنک اپنا اصل سرمایہ واپس لینے کا مجاز نہیں کیونکہ سرمایہ ہٹا کرتے وقت صاحب سرمایہ کے لیے ”کوئی ایسی شرط کرنا جائز نہیں جس کے مطابق نقصان میں صاحب سرمایہ اور کاروباری فریق دونوں کی شرکت ضروری ہو“ (شرکت اور مضاربت ... ص ۲۲) جب اس قسم کی کوئی شرط جائز نہیں ہے تو پھر کاروباری فریق کی دوسری جائیداد سے صاحب سرمایہ اپنی رقم کس طرح واپس لے سکتا ہے؟ مصنف کے مجوزہ نظام میں تو ضمانت کا مطلب صرف یہی ہو سکتا ہے کہ اگر کاروبار میں منافع ہونے کے باوجود کاروباری فریق بے ایمانی پر کمر باندھ لے تو صاحب سرمایہ اپنا حصہ مضمونہ جائیداد سے وصول کر لے۔

یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ غیر سودی بنک کاری کا مجوزہ نظام مصنف صرف اندرون ملک کے لیے پیش کر رہے ہیں۔ بین الاقوامی سطح پر جہاں سب کاروبار ”سودی“ ہوتا ہے خواہ وہ غیر ملکی تجارت کی شکل میں ہو یا ترقیاتی منصوبوں کے لیے قرض کی صورت میں؛ مجوزہ نظام بنک کاری پوری طرح سے کام نہیں دے سکتا۔ اس سلسلے میں مصنف نے وضاحت کر دی ہے کہ :

اس بحث میں ہم نے بیرون ملک سے حاصل کیے جانے والے قرضوں پر کوئی گفتگو نہیں کی ہے، ... ہم ایک خود کفیل معیشت فرض کر کے گفتگو کر رہے ہیں جو بیرونی ممالک سے کوئی لین دین نہیں کرتی۔ یہ مفروضہ حقیقت واقعہ کے خلاف ہو

لیکن مطالعہ میں سہولت کے لیے ابتداءً اس کے بغیر چارہ نہیں۔ بیرونی ممالک سے تجارت اور لین دین کے مطالعہ میں زر و بنک کاری سے متعلق بہت سے نئے سوالات پیدا ہوتے ہیں جن پر عمدہ بحث مفید ہوگی۔

(غیر سودی بنک کاری ... ص ۲۴۵)

یہ فیصلہ کرنا کہ اندرون ملک بھی غیر سودی بنک کاری عام حالات میں ممکن ہے یا نہیں، تبصرہ نگار کی ذمہ داری نہیں ہے۔ وہ تو ”ممکنات“ کی بحث میں پڑے بغیر ان لوگوں کو اس کتاب کا مطالعہ کرنے کی سفارش کر سکتا ہے جنہیں اس موضوع سے دل چسپی ہو۔ کتاب کے آخر میں (صفحات ۲۹۷-۳۱۷) میں مصنف نے اس موضوع پر اردو، عربی اور انگریزی میں لکھے گئے چند مقالات اور کتابوں کی ایک فہرست ان کے مضمون کے مختصر تعارف کے ساتھ دی ہے، اس فہرست سے کتاب کی اہمیت اور بڑھ گئی ہے کیونکہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے ملکوں کے مسلمان ماہرین معاشیات کس حد تک بلا سودی بنک کاری کے موضوع پر کام کر چکے ہیں۔

(۲) مُحَمَّدٌ شَهَابُ الدِّينِ نَدَوِي

(۱) چاند کی تسخیر قرآن کی نظر میں: چند آفاقی دلائل کا جائزہ؛ حصہ اول؛ صفحات ۲۷۲؛ جلد قیمت ۴ روپے۔

(۲) اسلام اور جدید سائنس؛ ص ۳۳؛ قیمت ۵۰ پیسے۔

(۳) نظریۂ اشراقیت: ایک قرآنی تمثیل کا جائزہ؛ ص ۲۴؛ قیمت ۴۰ پیسے۔

(۴) قرآن کا پیغام ہندی مسلمانوں کے نام؛ ص ۴۸؛ قیمت ۷۵ پیسے

(ناشر: فرقانیہ اکیڈمی، چک بانادر (بنگلور نارتھ))

بنگلور میں دارالعلوم ندوۃ العلماء (لکھنؤ) کے ایک نوجوان عالم، مولوی محمد شہاب الدین ندوی نے اپنے چند ہمدردوں کی مدد سے فرقانیہ اکیڈمی کے نام سے ایک تحقیقی ادارہ قائم کیا ہے جس کا بنیادی مقصد موجودہ سائنسی دور کی ضرورت و تقاضے کے مطابق اسلامی

لٹریچر، اُردو، انگریزی اور دیگر زبانوں میں شائع کرنا، اور اسلام کی ترجمانی جدید ذہنیت کے مطابق علمی انداز میں کرتا ہے۔“ فی الحال ایک مختصر سی لائبریری اور ایک پبشنگ ہاؤس کا قیام عمل میں آچکا ہے، جس کے تحت اکیڈمی نے مذکورہ بالا چار کتابیں (در اصل ایک کتاب اور ۳ پمفلٹ) شائع کر دی ہیں۔ اکیڈمی کے اعلان کے مطابق ان کتابوں کا انگریزی زبان میں بھی ترجمہ کیا جا رہا ہے۔ اس کے علاوہ حسب ذیل بارہ کتابیں شاعت کے لیے تیار ہیں، جن کے مضمون کا اندازہ خود کتابوں کے عنوان سے بہت حد تک کیا جاسکتا ہے :

- | | |
|---|--|
| (۱) چاند کی تفسیر قرآن کی نظر میں حصہ دوم | (۲) راکٹوں کی کہانی قرآن کی زبانی |
| (۳) کلور و فل اور قرآن | (۴) نبیات سے انسانیت تک |
| (۵) قرآن حکیم اور نظریہ ارتقا | (۶) قرآن مجید اور سائنس |
| (۷) اسلام اور عصر حاضر | (۸) قرآن اور بائبل |
| (۹) سائنس اور مسلمان | (۱۰) قرآنی نظریہ سمادات |
| (۱۰) منکرین حدیث کا پوسٹ مارٹم | (۱۲) حدیث، قرآن اور سائنس کی میزان میں |
- فرقانیہ اکیڈمی اتنے بڑے کام کا بیڑا اٹھانے پر قابل مبارک باد ہے۔ کام کی اہمیت اور افادیت سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا لیکن اس فہرست پر نظر ڈالتے ہی یہ اندازہ ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا عناوین سے انصاف کرنے کے لیے ایک ایسے ادارے کی ضرورت ہے جس میں علوم اسلامیہ، سماجیات اور انسانیات، فزیکل اور نیچرل سائنسز، تقابلی مطالعہ ادیان نیز تاریخ عالم پر گہری نظر رکھنے والے ایسے مختلف رفقاء، کام کر رہے ہوں جنہیں دنیا کی کم از کم تین زبانوں (عربی، اُردو، انگریزی) پر عبور حاصل ہو۔ ان شرطوں کو پورا کیے بغیر ان میں سے کوئی کتاب بھی علم و فن کی دنیا میں اپنی جگہ نہ بنا سکے گی۔ لیکن حیرت کی بات یہ ہے کہ یہ سب کی سب کتابیں (یا ان کی بڑی تعداد) صرف ایک مصنف کے زورِ قلم کا نتیجہ ہیں، جن کی زورِ قلمی کا عالم یہ ہے کہ انھوں نے ۲،۲ صفحہ کی زیر تبصرہ پہلی کتاب کل ۲۰ دنوں میں لکھ کر مکمل کر دی۔

چاند کی تسخیر... کی وجہ تصنیف یہ ہے کہ ”کرہ قمر پر انسانی قدموں کے پہنچ جانے کی وجہ سے بعض مذہبی حلقوں میں ایک ہل چل پیدا ہو گئی ہے، کیونکہ ان کے عقیدے کے مطابق چاند اور دوسرے سیارے آسمانوں میں جڑے ہوئے ہیں، اور ان پر کسی ذی روح کا پہنچنا ممکن نہیں ہے۔“ اسی غلط فہمی کو دور کرنے کے لیے مصنف نے چند قرآنی آیات کی اس طور پر تشریح کی ہے کہ ان سے یہ غلط فہمی دور ہو جاتی ہے کہ ان تک انسانی قدموں کا پہنچنا ناممکن نہیں تھا۔ مصنف کا خیال ہے کہ تسخیر قمر کی وجہ سے عیسائیت اور ہندومت کے ماننے والوں کے ”عقائد مترنزل ہو چکے ہیں اور ان کے مذہبی ایوانوں میں صفِ ماتم بچھ گئی ہے۔“ (ص ۵۵) ”مگر الحمد للہ... ہماری کتاب برحق کی تصریحات کے مطابق تسخیر قمر سے ہمارے ایمان میں اضافہ ہو گیا ہے“ (ص ۵۶-۵۷)

چاند کی تسخیر سے مسلمانوں کے ایمان میں اضافہ ہوا ہے یا نہیں، یہ مسئلہ خود اپنی جگہ پر قابل بحث ہے، لیکن اصولی سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر دنیا کے کسی بھی مذہب کا وہ کون سا امتداد عالم ہے جس نے تسخیر قمر کے بعد کوئی ایسی بات کہی ہو جس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکے کہ اس کے ”مذہبی ایوانوں میں صفِ ماتم بچھ گئی ہے“ (اس قسم کے بلا دلیل دعوے مصنف نے جگہ جگہ اپنی کتاب میں کیے ہیں، جس کی وجہ سے کتاب اپنی افادیت کے باوجود ”تحقیق“ کے موجودہ تسلیم شدہ معیار تک نہیں پہنچ سکی ہے)۔ اگر آرمسٹرانگ کی کامیابی کے بعد کوئی سرچھ (یورپین اس خیال سے خود کشی کر لیتا ہے کہ ”وہ خدائی نظام میں مداخلت نہیں برداشت کر سکتا“ یا مصنف کا کوئی ”روشن خیال“ ہندو دوست تسخیر قمر پر تبصرہ کرتے ہوئے ان سے یہ کہتا ہے کہ ”اب خدا بڑی شکل میں پڑ گیا ہے“ (ص ۵۶) یا مدینہ کا کوئی ”عالم“ اس بنا پر واقعہ تسخیر قمر کی نہایت کو تسلیم کرنے میں مذہب ہے کہ راوی ”شاہد عادل“ نہیں ہے تو ان باتوں کا یہ مطلب کیسے نکالا جاسکتا ہے کہ یہ لوگ اپنے مذہبی حلقوں کی نمائندگی کر رہے ہیں۔ اس قسم کی عوامی باتوں سے متاثر ہو کر مذاہب کے بالے میں یک قلم فیصلہ کر دینا درحقیقت مذاہب یا عالمی تحریکوں کے تقابلی مطالعے سے ناواقفیت کا نتیجہ ہوتا ہے۔

مصنف کے اس خیال سے تبصرہ نگار پوری طرح متفق ہے کہ قرآن کی تشریح و تعبیر

حالات و زمانہ کے مطابق بدلتی رہی ہے اور بدلتی رہیں گی۔ نظام فلکی کے بارے میں ماضی کے مفسرین کرام نے قرآنی آیات کی تشریح جس انداز پر کی تھی وہ ان کے مطمح علم اور مبلغ نظر کی آئینہ دار تھی۔ اسے قرآن کا حتمی مطلب قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اگر کسی زمانے میں فلکیات (یا زندگی کے کسی شعبہ کے علم) میں مزید تحقیقات کی بدولت اضافے ہوتے ہیں اور وہ اضافے پرانی تشریحوں اور تفسیروں کے خلاف پڑتے ہیں تو اس سے یہ مطلب نہ نکالنا چاہیے کہ ”علم“ اور ”قرآن“ میں کوئی تضاد ہے۔ بلکہ اس سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ماضی اور حال کے علم میں فرق آچکا ہے۔ مصنف نے یہ بات بالکل صحیح کہی ہے کہ قرآن اپنے اولین مخاطبین کی علوم سائنس سے ناواقفیت کی بنا پر ان ایجادات و انکشافات کو واضح الفاظ میں بیان نہیں کر سکتا تھا جو آئندہ پیش آنے والے تھے کیونکہ ”اگر قرآن میں مستقبل سے متعلق تمام امور صراحتاً مذکور ہوتے تو عہد ماضی میں ان کا سمجھنا دشوار ہوتا، بلکہ قرآن ایک معتمہ اور چیستاں بن جاتا، شکوک و شبہات پیدا ہوتے اور اعتراضات وارد ہوتے... قرآن مختصر ہونے کے بجائے کافی ضخیم ہو جاتا... اس طرح قرآن (کتاب) ہدایت ہونے کے بجائے سائنس اور ٹکنالوجی کی کتاب بن جاتا... (ص ۱۱۵) لیکن اس کے ساتھ ساتھ مصنف کو اس بات پر بھی ٹھنڈے دل سے غور کرنا چاہیے کہ اس طرح تبدیل زمانہ سے کچھینی قوانین کی تشریحات بدل سکتی ہیں۔ اسی طرح احکام تشریعی میں بھی حالات موجودہ کے لحاظ سے ایک حد کے اندر رد و بدل ہو سکتا ہے۔

چاند کی تسخیر... کے علاوہ مذکورہ بالا تینوں کتابوں کا موضوع ان کے عنوان سے ظاہر ہے۔ ان کتابچوں میں مصنف نے چند آیات قرآنی کی تشریح اس انداز سے کی ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسلام اور سائنس میں کوئی بنیادی تضاد نہیں ہے؛ نظریہ اشتراکیت ایک طاغوتی اور شیطانی نظریہ ہے؛ نیز مبنیاتی مسئلہ نوک و نعل اس وقت میں حالات کے دوچار ہونا پڑا ہے خود ان کے اعمال کا نتیجہ ہے جس کی طرف قرآن نے پہلے ہی اشارہ کر دیا تھا اور ان حالات کے عہدہ برآ ہونے کی صورتیں بھی بتا دی تھیں۔ اب یہ مسلمانوں کا کام ہے کہ اگر وہ ان حالات کے چھٹکارا پانا چاہتے ہیں تو قرآن کے بتائے ہوئے علاج اور برسرہ عمل کر لیں۔

اسلام اور عصرِ جدید

مُدیّر

ڈاکٹر سید عابد حسین

نائب مُدیّر

مولوی محمد حفیظ الدین

جامعہ نگر نئی دہلی ۲۵

اسلام اور عصر جدید

دستہ ماہی رسالہ

جنوری، اپریل، جولائی، اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جلد ۳ اکتوبر ۱۹۷۱ء شمارہ ۴

مکمل قیمت ہندوستان کے لیے پندرہ روپے (فی پرچہ چار روپے)

پاکستان کے لیے بیس روپے

دوسرے ملکوں کے لیے چار امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم

ملنے کا پتہ

دفتر رسالہ: اسلام اور عصر جدید
جامعہ نگر نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

ٹیلی فون ۶۳۲۴۶۵

طابع و ناشر: محمد حفیظ الدین

ٹائپل: آئی ایم ایچ پریس لینڈ، دہلی

پرنٹنگ پریس: دہلی

فہرست مضامین

۵	اداریہ	۱۔ مسلم پرسنل لا
۱۲	پروفیسر آصف فیضی	۲۔ مسلم پرسنل لا
۴۱	مولانا سید ابوالحسن علی حسینی ندوی	۳۔ دنیائے اسلام میں ملکہ تعلیم و تربیت بنیاد دینی اصول
۵۴	ڈاکٹر میر ولی الدین	۴۔ تصوف کیا ہے ؟ (۲)
۶۸	ڈاکٹر مشیر الحق	۵۔ ہندوستانی مسلمانوں کے مذہبی مدارس صورت حال کا ایک جائزہ (۱)
		جادو کا کھن
۸۳	مفتی محمد عابد	۶۔ اسلام
۱۰۳	مولانا عبدالسلام قدوائی	۷۔ تبصرہ

مسلم پرسنل لا

ہندوستان میں مسلم پرسنل لا کی منسوخی یا اس میں ترمیم کا مسئلہ وقت کے نہایت نازک اور اہم مسائل میں سے ہے۔ اس کے تین پہلو ہیں: آئینی، سیاسی، مذہبی۔ قبل اس کے کہ ہم مسئلے کے ان تینوں پہلوؤں پر بحث کریں، ہمیں اپنے ذہن میں اچھی طرح واضح کر لینا چاہیے کہ مسئلہ کیا ہے اور اس نے اتنی اہمیت کیوں اختیار کر لی ہے۔

پرسنل لا سے مراد ہے وہ قانون جس کا تعلق نکاح، طلاق، وراثت وغیرہ کے معاملات سے ہے۔ عرب ممالک میں یہ قانون احوال شخصیہ اور پاکستان میں عائلی قانون کے نام سے موسوم ہے۔ ہندوستان میں انگریزوں کی حکومت کے زمانے میں جب دیوانی، فوجداری مال کے قوانین سب شہریوں کے لیے یکساں ہوتے تھے، پرسنل لا یا عائلی قانون ہندوؤں اور مسلمانوں کے لیے الگ الگ بنائے گئے اور یہ کوشش کی گئی کہ جو قانون ہندوؤں کے لیے وضع کیا جائے وہ دھرم شاستر کے اور جو مسلمانوں کے لیے وضع ہو، وہ اسلامی شریعت کے مطابق ہو۔ ظاہر ہے یہ کوشش یہیں تک محدود تھی کہ حکومت نے اپنے طور پر بعض ہندو اور مسلمان عالموں سے مشورہ کر لیا تھا۔

جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے، ان کی نظر میں مسلم پرسنل لا قانون شریعت کی حیثیت نہیں رکھتا تھا، اس لیے کہ جس حکومت نے اسے بنایا اور نافذ کیا وہ اسلامی حکومت نہیں تھی۔ پھر بھی چونکہ یہ قانون مجموعی طور پر احکام شریعت سے ہم آہنگ تھا اس لیے انھوں نے اس کی

کوئی خاص مخالفت بھی نہیں کی۔ آزادی سے چند سال قبل جب انگریزی حکومت کی مرکزی مجلس وضع قوانین (منٹرل ایجیلیٹو کونسل) کے رکن محمد احمد صاحب کاظمی مرحوم نے کچھ غلطی سے مشورہ کرنے کے بعد مجلس وضع قوانین میں ایک بل منظور کر لیا جس کی رو سے مسلم پرسنل لا میں بعض اہم ترمیمیں کی گئیں تو مسلمانوں نے یہ احتجاج نہیں کیا کہ غیر مسلم حکومت اور اس کی قانون ساز مجلس شریعت اسلامی میں مداخلت کر رہی ہے اس لیے کہ ان کی نظر میں اس قانون کو قانون شریعت کا درجہ حاصل تھا اور نہ ان ترمیموں کو غیر مسلم حکومت کی مداخلت کہا جاسکتا تھا۔ صورت حال یہ تھی کہ اسی مجلس نے جس نے یہ قانون بنایا تھا ایک مسلمان ممبر کی تجویز پر دوسرے مسلم اور غیر مسلم بھائیوں کی تائید سے کچھ ترمیمیں منظور کی تھیں۔

آج بھی بظاہر وہی منہ ہے اور وہی صورت حال ہے۔ بعض مغربی تعلیم یافتہ مسلمان جن میں پارلیمنٹ کے چند مسلمان ممبر بھی شامل ہیں، مسلم پرسنل لا میں کچھ ترمیموں کی ضرورت محسوس کرتے ہیں اور حکومت ان کو پارلیمنٹ میں ایک بل کی صورت میں پیش کرنا چاہتی ہے۔ مگر عام مسلمان اور اکثر قدیم اور جدید تعلیم یافتہ حضرات یہ پوچھنے بغیر کہ جو ترمیمیں منظور ہیں، وہ کیا ہیں، اس سے اس بات کی مخالفت کر رہے ہیں کہ ایسی حکومت اور ایسی پارلیمنٹ جس میں غیر مسلموں کی اکثریت ہے، مسلم پرسنل لا میں کسی قسم کی ترمیم کرے۔ کچھ افراد تو یہاں تک کہتے ہیں کہ ایسا کرنا مسلمانوں کے مذہب میں مداخلت ہوگی جسے وہ کسی طرح برداشت نہیں کر سکتے۔ ظاہر ہے کہ مسلمانوں کی اکثریت کے اس رد عمل کی وجہ سے ایک مسئلہ کی کیفیت پیدا ہوگئی ہے جو آگے چل کر تصادم کی صورت اختیار کر سکتی ہے۔

ہم اس مسئلے کے آئینی، سیاسی اور مذہبی پہلو پر روشنی ڈال کر یہ دکھائیں گے کہ اس کی کیا وجوہ ہیں کہ وہیں لوگ جنھوں نے انگریزی حکومت کا بنایا ہوا مسلم پرسنل لا طوعاً کرہاً قبول کر لیا تھا اور اس میں ان ترمیموں کو بھی جو اس وقت کی لیجسلیٹو کونسل نے منظور اور انگریزی حکومت نے نافذ کی تھیں گوارا کر لیا تھا، آج پرسنل لا میں ترمیم کا نام تک نہیں سنا جاتے۔

سب سے پہلے اس مسئلے کے آئینی پہلو کو لیجیے۔ آزادی کے بعد جب جمہوریہ ہند کا پہلا آئین منظور ہوا تو اس میں اصولی ہدایتوں کے سلسلے میں یہ ہدایت بھی تھی کہ ہندوستان کے

سب شہریوں کے لیے بلا تفریق مذہب یکساں سول کوڈ بنایا جائے۔ غالباً اس وقت مجلس آئین ساز کے بہت سے ممبروں نے جن میں مسلمان ممبر بھی شامل تھے، اس بات پر غور نہیں کیا تھا کہ سول کوڈ میں پرنس لائبریری شامل ہے اور یکساں سول کوڈ بنانے کے معنی یہ ہیں کہ ہندو پرنس لائبریری اور مسلم پرنس لائبریری کو یکساں منسوخ کر دیا جائے۔ چنانچہ سیکولزم کے انتہا پسند علم برداروں نے قانون کی اس دفعہ کا حوالہ دے کر ہندوؤں اور مسلمانوں کے پرنس لائبریری کی منسوخی کا مطالبہ کیا تو دونوں کی بڑی اکثریت اس قدر بھڑک گئی کہ پرنس لائبریری میں خلیفہ سی ترمیم کو بھی اس کی منسوخی کا پیش خیمہ سمجھنے لگی۔ پھر بھی ہندوؤں اور مسلمانوں کے رد عمل میں یہ فرق تھا کہ اول الذکر کا جدید تعلیم یافتہ طبقہ ہندو پرنس لائبریری کی منسوخی کو تو نہیں مگر اس میں بڑی حد تک ترمیم کو اشد ضروری سمجھتا تھا اور اس کی کوشش سے ہندو کوڈ بل جس کی رو سے ہندو پرنس لائبریری اہم تبدیلیاں کی گئی تھیں، پارلیمنٹ میں متعدد ہندو ممبروں اور اس وقت کے صدر جمہوریہ ڈاکٹر راجندر پرشاد کی مخالفت کے باوجود پاس ہو گیا۔ عام ہندوؤں میں اس سے ناراضگی ضرور پیدا ہوئی مگر اس حد تک نہیں کہ پبلک ایجیٹیشن کی صورت اختیار کرتی مگر مسلمانوں کے جدید تعلیم یافتہ طبقہ میں بھی اکثر لوگ مسلم پرنس لائبریری ترمیم کے مسئلے کو مستقبل قریب میں اٹھانا خلاف مصلحت سمجھتے تھے چنانچہ اس محاذ پر خاموشی رہی۔

مسئلے کا سیاسی پہلو یہ ہے کہ جب ہندو کوڈ بل تعلیم یافتہ ہندوؤں کے ایک خاصے بڑے طبقہ کی مخالفت کے باوجود پاس ہو گیا تو بہت سے ہندو لیڈروں نے یہ مطالبہ کیا کہ مسلم پرنس لائبریری بھی عہد جدید کے تقاضوں کے مطابق ترمیم ہونی چاہیے۔ ان میں سے کچھ حضرات نیک نیتی سے یہ بات ہو وہ مسلمانوں کی فلاح و ترقی کے لیے ضروری سمجھتے تھے، کہہ رہے تھے مگر بعض ارباب سیاست خصوصاً بھارتیہ جن سنگھ ایک طرف مسلمانوں اور دوسری طرف کانگریس پارٹی کے مقابلے میں اس حربے سے کام لینا چاہتے تھے کہ ہندو اکثریت کو یقین دلائیں کہ کانگریسی حکومت مسلمانوں سے دہتی ہے یا ان کی بے جا پاسداری کرتی ہے۔ اس لیے مسلم پرنس لائبریری ترمیم کے سلسلے میں کوئی اقدام نہیں کرنا چاہتی اور مسلمانوں کی طرف سے ترمیم کی مخالفت محض ان کی فرقہ وارانہ عنصیت اور علیحدگی پسندی کی وجہ سے ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان پرنس لائبریری ترمیم کے مطالبے کو مخالفوں کا حریفانہ وار سمجھنے لگے

جسے روکن ضروری ہے۔

مگر سب سے اہم نقطہ نظر جس سے مسلم پرسنل لایں ترمیم کے سوال کو دیکھنا چاہیے مذہبی ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے جس کا غیر مسلموں کو خواہ وہ کتنے ہی انصاف پسند اور مسلمانوں کے ہمدرد کیوں نہ ہوں، پوری طرح اندازہ نہیں ہو سکتا کہ اسلام میں قانون شریعت مذہب کا محض ذیلی یا ضمنی لاحقہ نہیں بلکہ اس کا لازمی جز ہے۔ جہاں تک فوجداری، دیوانی مال وغیرہ کے قوانین کا تعلق ہے مسلمانوں نے کبھی زمانے کے تقاضے اور کبھی حالات کے جبر سے ان کا شریعت کے دائرہ عمل سے نکل کر سیکولر قانون کی قلمرو میں چلا جانا برداشت کر لیا۔ مگر خاندانی تعلقات کے بارے میں جو ان کا آپس کا معاملہ ہے اور جس سے ان کے سوا کوئی جماعت متاثر نہیں ہوتی، انھوں نے اس پر اصرار کیا کہ ان کا الگ قانون ہو جو قانون شریعت سے ہم آہنگ ہو۔ جہاں تک مسلم ممالک کا تعلق ہے زیادہ سے زیادہ تحبہ و پسند حکومتوں نے بھی عائلی قانون میں کم و بیش ترمیمیں ضرور کیں مگر رائے عامہ کے استرام میں یا اس کے دباؤ سے عائلی قانون کو منسوخ کرنے کی جرات نہیں کی۔ اُس کٹیلے میں صرف ایک استثناء ہے یعنی ترکی جہاں آتا ترک مصطفیٰ کمال نے قانون شریعت کو یکسر نظر انداز کر کے زندگی کے ہر شعبے میں سیکولر قانون نافذ کر دیا اور ترک قوم نے شدید ناگواری کے باوجود اس فیصلے کے آگے سر جھکا دیا۔ اس کی وجہ محض آمرانہ حکومت کا خوف نہیں بلکہ وہ محبت اور عقیدت بھی تھی جو عام ترکوں کو مصطفیٰ کمال سے قومی آزادی کے ہیرو کی حیثیت سے پیدا ہو گئی تھی۔ چنانچہ ان کی وفات کے بعد رائے عامہ کے دباؤ سے حکومت کی مخالفت مذہب پالیسی رفتہ رفتہ بدل رہی ہو اور کوئی تعجب نہیں کہ عائلی زندگی کے دائرے میں قانون شریعت پھر سے نافذ ہو جائے۔ اب رہے غیر مسلم ممالک، جن میں مسلمان اقلیت کی حیثیت سے رہتے ہیں ان ملکوں کو چھوڑ کر جہاں استبدادی آمریت کا راج ہے مسلمانوں کے اس حق کو تسلیم کیا جاتا ہے کہ ان کے لیے جداگانہ عائلی قانون ہو۔

اس پس منظر میں ہم ہندوستان میں پرسنل لاکے ملے کو دیکھیں تو اس کی اہمیت اور نزاکت واضح ہو جاتی ہے۔ انگریزی حکومت کا مسلمانوں کے لیے جداگانہ پرسنل لا وضع کرنا، اس بات کا اعتراف تھا کہ یہ ان کا بنیادی مذہبی حق ہے اور اس کا احترام کرنا ہر حکومت کا جو اپنے شہریوں کو مذہبی آزادی دینے کی دعویٰ ہے، لازمی فرض ہے۔ مسلمانوں کو قدرتی طور پر یہ توقع تھی اور قومی آزادی کی علم بردار نیشنل کانگریس نے انھیں بار بار یقین دلایا تھا کہ قومی حکومت میں ان کے مذہبی حقوق اس سے زیادہ محفوظ ہوں گے جتنے انگریزی حکومت میں تھے۔ پھر آزاد ہندوستان کے آئین نے مذہبی آزادی کو شہریوں کے بنیادی حقوق میں شامل کر کے نیشنل کانگریس کے پچھلے وعدوں پر مہر توثیق ثبت کر دی تھی۔ مگر اسی آئین میں سب شہریوں کے لیے بلا تفریق مذہب یکساں سول کوڈ بنانے کی ہدایت کا موجود ہونا اور اس کی بنا پر سیکولرزم کے انتہا پسند علم برداروں کا یہ مطالبہ کرنا کہ جلد سے جلد مسلم پرسنل لا کو منسوخ کر کے سب شہریوں کے لیے یکساں سول کوڈ بنادیا جائے، ایسی چیزیں تھیں جنہوں نے مسلمانوں کے دل میں یہ اندیشہ پیدا کر دیا کہ اگر مسلم پرسنل لایں ترمیم کی کوئی تحریک اٹھی تو وہ دراصل اس کی منسوخی کی تہید ہوگی۔

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جب تک مسلمانوں کو آئینی طور پر یہ اطمینان نہ دلا دیا جائے کہ مسلم پرسنل لا کو منسوخ کرنا مہ نظر نہیں ہے، اُس وقت تک وہ اس میں ترمیم کے سوال پر غور کرنے کے لیے تیار نہیں ہوں گے۔

یہ تو تصویر کا ایک رخ ہوا۔ دوسرا رخ یہ ہے کہ مسلم پرسنل لا کی بعض دفعات میں ترمیم کی ضرورت کو صرف سیکولرزم کے انتہا پسند علم بردار ہی نہیں بلکہ مذہب کا پکا اور گہرا عقیدہ رکھنے والے مسلمانوں کا ایک بڑا گروہ بھی، جس میں بہت سے مسلم وکیل شامل ہیں، شدت سے محسوس کر رہا ہے۔ ان حضرات کا یہ مشاہدہ ہے کہ موجودہ مسلم پرسنل لا کی چند دفعات سے خود غرض اور حق ناشناس لوگ ناجائز فائدہ اٹھا رہے ہیں اور بنگلہ خدا کو دکھ پہنچا رہے ہیں جو سراسر شریعت کے منشا کے خلاف ہے۔ مثلاً بعض شوہر اپنی

بیویوں کو بغیر کسی معقول وجہ کے جب جی چاہے طلاق دے دیتے ہیں یا محض نفس پرستی کے تقاضے سے ایک بیوی کے ہوتے ہوئے دوسری شادی کر لیتے ہیں اور ان غریب عورتوں کو بہ حالت موجودہ پرسنل لاچارہ جوئی کی کوئی راہ نہیں دکھاتا۔ اسی طرح وہ بچے جن کا باپ، دادا کی زندگی میں انھیں داغ بیتی دے کر دنیا سے اٹھ جائے، خاندانی جائیداد میں حصہ پانے کے مستحق نہیں رہتے اور اگر دادا کی وفات کے بعد ان کے چچا اپنی اخلاقی ذمہ داری کو جسے قانونی شکل نہیں دی گئی ہے، پورا کرنے، جی چرائیں تو پرسنل لایم اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ انھیں غریب، بے کس، بھتیجیوں کی کفالت پر مجبور کیا جائے۔ جن دردمند مسلمانوں خصوصاً مسلمان کے علم میں ایسے واقعات آتے رہتے ہیں، ان کو یقین دائق ہے کہ شریعت میں ان مشکلوں کا حل موجود ہے۔ صرف اس کی ضرورت ہے کہ علمائے دین، دوسرے اہل الرائے حضرات مسلم پرسنل لا کے پورے مسئلے پر غور و تدبر، ملک کی حکومت کے سامنے ایک متفقہ یادداشت پیش کریں جس میں مسلم تحفظ کی ضمانت کے ساتھ ساتھ اس کی مناسب اصلاح و ترمیم کی تجویزیں

سی مصلحت کا بھی اور خالص مذہبی اور اخلاقی مصلحتوں کا بھی شدید لمان اہل علم اور اہل فکر، مسلم پرسنل لا کے مسئلے کی طرف پوری توجہ کریں حل تلاش کر کے اسے عملی جامہ پہنانے کی کوشش کریں۔ سیاسی، نیتی اور نیک نیتی سے مسلم پرسنل لایم ترمیم کا تقاضا کرنے والوں، ربرٹھتا جا رہا ہے اور اس کا مقابلہ اس طرح نہیں کیا جاسکتا کہ اس مسئلے کی طرف سے آنکھیں بند کر کے یہ سمجھ لے کہ اس کا سرے در مذہبی اور اخلاقی مصلحت یہ ہے کہ جب شریعت کے نام پر ناجائز استعمال سے منشاء شریعت کے خلاف بے انصافی ناجائز استعمال کے قانونی تدارک کے لیے امکانی کوشش

کرنا ہر مسلمان کا ناگزیر فریضہ بن جاتا ہے۔

اس کوشش کا پہلا قدم یہ ہے کہ دینی اور علمی رسالوں اور مجلسوں میں اس مسئلے پر کھلے دل سے مگر پوری سنجیدگی اور ذمہ داری کے ساتھ بحث ہو۔ ظاہر ہے کہ اس بحث میں مختلف اہل فکر میں خصوصاً قدیم تعلیم یافتہ اور جدید تعلیم یافتہ لوگوں میں بہت کچھ اختلاف رائے ہوگا۔ لیکن کسی مفید اور قابل اطمینان نتیجے تک پہنچنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ مباحثے میں صبر، حلم اور رواداری سے کام لیا جائے اور مخالف رائے کو جو خلوص اور نیک نیتی کے ساتھ دی گئی ہو، ٹھنڈے دل سے سنا اور معروضی تنقید کی کسوٹی پر کسا جائے اور ضبط و اعتدال کے ساتھ اس کا مدلل جواب دیا جائے۔ اس مقصد کو پیش نظر رکھ کر ہم اپنے ملک کے ممتاز دانشور اور ماہر قانون جناب پروفیسر آصف فیضی صاحب کے انگریزی مضمون کا ترجمہ اردو جو جناب شہاب الدین دینوی صاحب نے کیا ہے، اس پرچے میں پیش کر رہے ہیں۔ ہمیں امید ہے کہ ہمارے قارئین کرام اسے توجہ اور غور کے ساتھ پڑھیں گے اور یہ مسلم پرسنل لا پر نتیجہ خیز بحث کا نقطہ آغاز بن جائے گا۔

مسلم پرسنل لا

پروفیسر آصف فیضی

اسلامی قوانین کی اساس کو سمجھنے کے لیے پیغمبر اسلام کی زندگی کے آخری دس سال یعنی پہلی ہجری سے دس ہجری تک کا مطالعہ بہت ضروری ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب کہ مکہ اور مدینہ کے شہر، نبی کریم کی اطاعت قبول کر چکے تھے۔ اسلام نے دین کی حدود سے آگے بڑھ کر ریاستی نظام کی صورت اختیار کر لی تھی جس کے لیے قوانین، اصول اور نظم و نسق کی ضرورتیں پیش آئیں۔ چنانچہ حکم الہی کے مطابق، رسول اللہ قانون سازی کی طرف متوجہ ہوئے۔ اسلام میں قانون سازی کا کام دو طرح سے انجام پایا۔ بقول طیب جی اس عمل کے دوران میں ایک طرف قرآنی آیات ترسیم، سب سے کام کرتی رہیں اور دوسری طرف خود آنحضرت کی زندگی کے نمونے سے "سنت" کی تشکیل ہوتی رہی، جو اسلامی زندگی کی آئینہ بردار ہے۔ اس طرح اسلام سے پہلے کی روایات اور قوانین (جو اس وقت رائج تھے) کے بعض پہلوؤں پر ان دونوں اثرات یعنی قرآن اور سنت نے اپنا کام کیا۔

۱۰ سے ۴۰ ہجری کا زمانہ خلفائے راشدین کا عہد تھا۔ اس دور میں قرآن مجید کے احکام اور سنت نبوی کا اطلاق اور ان کی تاویل پیغمبر اسلام کی بتائی ہوئی اسپرٹ ہی میں کی

جاتی تھی۔ خصوصاً حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ دین اور قانون، دونوں کے عظیم المرتبہ معلم تھے۔
 ۴۰ سے چوتھی صدی ہجری (یعنی سن ۱۰۰۰ء) کے دوران میں نہ تو پیغمبر اسلام تھے اور
 نہ آپ کے صحابہ کرام میں سے کوئی ایسا تھا جس سے رُشد و ہدایت حاصل کی جاسکتی۔ علماء
 نے بڑی احتیاط سے پیغمبر اسلام کی تعلیمات کو یکجا کیا اور زندگی کے مختلف پہلوؤں پر ان
 کا اطلاق کیا۔ حضرت معاذ کے بارے میں مشہور حدیث ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ
 فقہ کے مسائل یعنی قانون میں عقلی استدلال کی وجہ سے کتنی کجک پیدا ہو گئی تھی۔ روایت ہے کہ
 جب رسول اللہؐ نے حضرت معاذ کو ایک سو بے کا گورنر اور قاضی (منصف) بنا کر بھیجے، فیصلہ
 کیا تو ان سے دریافت فرمایا:

”تم کس طرح مقدموں کے فیصلے کرو گے؟“

”احکام الہی کے مطابق یا رسول اللہ“

”اور اگر ان میں تمہیں رہنمائی نہ ملے؟“

”تو پھر سنت نبوی کے مطابق“

”اور جو ان میں بھی تمہیں رہنمائی نہ ملے؟“

”تو پھر میں اپنی عقل کے مطابق فیصلہ کر دوں گا“

یہ سن کر رسول اللہؐ نے فرمایا: ”سہم و ثنا ہو اس خدا سے قدوس کی جس نے اپنے نبی
 کے پیام رساں کو اس نعمت سے نوازا جو اس کے نبی کو پسند ہے۔“

اس مثال سے بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ بنو امیہ کے دور میں قانون کے بارے
 میں کیا زاویہ نظر ہو گا۔ اسلام دور دراز ملکوں تک پھیل چکا تھا۔ جہاں دارالقضا کے قاضیوں

۱۔ لہ تقضی قال بعمانی کتاب اللہ قال ان لم تجد فی کتاب اللہ

قال اتقضی بما اتقضی بہ رسول اللہ قال فان لم تجد اتقضی بہ رسول اللہ

قال اجتہد برای قال علیہ السلام الحمد للہ الذی وفق رسول

رسولہ بما یرضی بہ رسولہ۔

کو نہ رسول اللہ کی ہدایت حاصل تھی نہ صحابہ کرام کی صحبت نصیب تھی۔ اس لیے ان کے فیصلوں کا دارومدار زیادہ تر عقل استدلال اور قیاس پر رہا اور اس طرح ”اصول قانون“ نے بڑھتے بڑھتے ایک مستقل ”قانونی نظام“ کی شکل اختیار کر لی۔ اسی دوران میں اہل تشیع نے بھی اپنی روایات جمع کیں جو اب چار کتابوں پر مشتمل ہیں :

(۱) کلینی کی کافی۔

(۲) ابن بابویہ کی من لایخفہ الفقیہ۔

(۳) استبصار۔

(۴) طوسی کی تہذیب الاحکام اور استبصار۔

پھر وقت کے ساتھ عرب میں اہل سنت کے قوانین کے چار مسلک حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی قائم ہوئے۔ اس کے ساتھ ہی مشرق میں امام جعفر صادق کی تعلیمات کی بنیاد پر ایک اور مسلک کا وجود عمل میں آیا جو ”اشاعشری“ کہلاتا ہے۔

حنفی مسلک نے، مشرقی ایشیا، ترکی، مصر اور ہندوستان میں اور مالکی مسلک شمالی افریقہ میں رواج پایا۔ امام شافعی اسلام کے بہت بڑے فقیہہ مانے جاتے ہیں۔ ان کا مسلک مصر، سوڈان، اور کئی دوسرے افریقی ممالک میں، عرب کے سواحل، جنوبی ہندوستان اور جنوبی مشرقی ایشیا میں پھیلا۔ امام حنبلی کے پیروم کڑی عرب تک محدود رہے۔ اشاعشری مسلک کے ماننے والے عراق اور ایران میں پھیل گئے اور اب ہندوستان میں بھی پہنچ گئے ہیں۔ فاطمی خلفائے ایک مختصر سی جماعت مصر میں قائم کی تھی جو اپنا وطن چھوڑ کر یمن میں پناہ گزیں ہوئی اور اب مغربی ہندوستان میں ”بوہرہ جماعت“ کی حیثیت سے آباد ہے۔ سب سے پہلے اسلامی فقہ کے اصول کی تدوین امام شافعی نے کی۔ اس فقہ کے چار

سرچشمے ہیں: قرآن، سنت، اجماع اور قیاس۔ قرآن میں اللہ کا حکم راست پہنچاتا ہے۔ سنت کو وحی کا درجہ حاصل نہیں ہے۔ یوں تو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ایک بشر تھے لیکن یہ نبی ہیں جس نے آپ انسان کامل تھے۔ وقت اور حالات کے پیش نظر آپ کے اقوال اور افعال کو یکجا کرنے سے نظام حیات کا جو خاکہ بنتا ہے اس سے انسانیت کے ایک مکمل معلم کی شخصیت ابھرتی

ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ آپ کے ہر عمل اور ہر قول پر غور کیا جائے، اسے سمجھا جائے، اس کی توضیح کی جائے اور اس پر عمل کیا جائے۔ یاد رکھنا چاہیے کہ قانون کا اصلی مقصد انسان کو ایسے قواعد و ضوابط سے منسلک کرنا ہے۔ جن کی پابندی سے اس کی زندگی میں مثالی کردار پیدا ہو۔

اب ان احکام کی باری آتی ہے جو انسان کے بنائے ہوئے ہیں۔ زندگی کے بعض معاملات سے متعلق اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے کوئی واضح ہدایت نہیں ہے۔ ایسی صورت میں جہن تو انہیں پر فقہاء کرام کی رائے متفق ہے، ان کو "اجماع" کہا جاتا ہے۔ اجماع کی بحث میں حصہ لینے والے فقہاء کے لیے خاص شرائط کا پورا کرنا ضروری تھا۔ جب نہایت ممتاز فقہاء آپس میں اختلاف رائے کے باوجود کوئی رائے پیش کرتے تو یہ "قیاس" کہلاتا۔ کسی ایک بہت ہی مشہور فقہ کی رائے بھی اسلام میں قانون کا درجہ پا سکتی تھی۔ اس کو بھی "قیاس" کہا جاتا تھا۔ چنانچہ عقل انسانی کے ذریعے طے کیے ہوئے مسئلے بھی یعنی اجماع اور قیاس اسلامی قانون کے اجزاء قرار پائے۔ یہی وجہ ہے کہ امام شافعی نے فقہ کی یہ تعریف کی ہے کہ یہ وہ نظام قانون ہے کہ جو قرآن، سنت، اجماع اور قیاس کی بنیادوں پر قائم ہے۔ اسلامی قانون کے یہی "اصول اربعہ" مانے گئے ہیں۔ قانون کی شکل کو پھر دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے، ایک "اصول" اور دوسرا "فروع"۔ قرآن مجید کی آیات کی تاویل احادیث کے ضعیف یا صحیح ہونے کا نیکسہ کرنا، "اجماع" اور قیاس کی قدر و قیمت جانچنے کے جو طریقے مقرر ہوئے وہ سب "اصول" ہیں اور اصول سے جو عملی طور پر استدراک ہوتا رہا اس کو "فروع" کہتے ہیں۔

اسلامی قوانین کا دائرہ چوتھی صدی ہجری سے چودھویں صدی ہجری (۶۱۰۰۰ سے ۶۱۹۲۴) تک وسیع ہوتا چلا گیا۔ اصولوں کی ترتیب اور قوانین سازی کے بعد ان میں استقلال پیدا کرنے کا کام بھی اسی دور میں ہوا۔ اسلامی حکومت اب عالمگیر نوعیت اختیار کر چکی تھی اور اس کا انحطاط بھی شروع ہو گیا تھا۔ سترھویں صدی میں ہندوستان میں مغلیہ سلطنت کا (حنفی مسلک) چراغ ٹٹا رہا تھا۔ اسی طرح دولت عثمانیہ (حنفی مسلک) کو انیسویں صدی میں "یورپ کا مرد بیمار" کہا جاتا تھا۔ اس دور میں "تقلید کو فروغ ہوا، دوسرے الفاظ میں "اجتہاد" کا دروازہ بند کر کے صرف اسلاف کے اصولوں کو بلا چون و چرا اور بلا حجت تسلیم کر لینا مناسب سمجھا گیا۔ گیارھویں صدی میں یہی "سرد

باب الاجتہاد“ تھا۔ اس کا جہاں یہ فائدہ پہنچا کہ قوانین میں قطعیت آگئی وہیں یہ بھی ہوا کہ جدید تشریحات اور نئی تادیلوں کی گنجائش باقی نہیں رہی۔

۱۹۲۴ء میں ترکی جمہوریت کے جنم کے ساتھ ہی ”خلافت“ کا خاتمہ ہو گیا۔ اس کے بعد مسلمانوں کا نہ کوئی مسئلہ مذہبی پیشوا رہا، نہ ایسی کوئی مسئلہ جماعت رہی جس کا فتویٰ سب کے لیے حکم کے طور پر قابل تسلیم ہوتا۔ یہاں سے اسلامی قوانین کا پانچواں دور شروع ہوتا ہے۔ اب اسلامی فقہ قانونی نظام کے بجائے صرف اخلاقی اصول کی شکل اختیار کر لیتی ہے کیونکہ کوئی قانون اس وقت تک قانون نہیں کہلا سکتا جب تک اس کے نفاذ کے لیے کوئی طاقت بھی اس کی پشت پر نہ ہو۔ اب تو نہ خلیفہ وقت تھا نہ کوئی امام وقت۔

انیسویں اور بیسویں صدی میں پہنچ کر فقہ اسلامی دو نہایت اہم اثرات سے متاثر ہوئی۔ اولاً تو اس پر بیرونی قوانین اثر انداز ہوئے۔ شمالی افریقہ میں فرانسیسی، ہندوستان میں برطانوی اور مشرقی ایشیا میں ولندیزی اثر، انھیں کے نتیجے میں دوسرا اثر رونما ہوا یعنی قانون سازی کا۔ جہاں کہیں ایسا محسوس ہوا کہ مروجہ قانون عدل یا سہولت میں مانع ہو رہا ہے وہاں ”عدل“، ”نسبت“ اور ”ضمیر صادق“ کے مغربی اصول پر عمل کیا گیا اور اگر اس سے بھی آگے بڑھنے کی ضرورت پیش آئی تو نوئی نئی دفعہ وضع کی گئی یا مروجہ قانون میں ترمیم کی گئی۔

مذکورہ بالا معروضات کی روشنی میں اب دیکھنا چاہیے کہ ہندوستان میں انیسویں اور بیسویں صدی میں کیا ہو رہا تھا۔

ہندوستان

ہندوستان ایک سیکولر (غیر مذہبی) ریاست ہے جس میں ہر مذہب کو مساوی حقوق حاصل ہیں۔ دستور ہند کسی ایک مذہب یا دھرم کو سرکاری طور پر تسلیم نہیں کرتا۔ ہر شخص کو دفعہ ۲۵ کے مطابق (اپنے دین پر قائم رہنے) اس پر عمل کرنے اور اس کی تبلیغ و اشاعت کا حق حاصل ہے سیریم کورٹ کے ایک فیصلے کے مطابق ”مذہب“ کی تعریف میں صرف شخصی طور پر اس پر ایمان لانا ہی نہیں بلکہ مذہبی طور طریقے پر عمل کرنا بھی شامل ہے۔ دستور ہند کا منشا ہے کہ عام طور پر قانون سے مراد وہ قانون ہے جو دستور کی منظوری کے وقت مروج تھا (دفعہ ۳۷۲ الف)

چنانچہ اس لحاظ سے ہندوستان نہ تو ”دارالحرب“ ہے نہ ”دارالاسلام“ بلکہ یہ ایک دارالحیاد (غیر جانب دار) ہے جس میں تو انین مذہب کی بنیاد پر نہیں بلکہ ریاست کی پالیسی کے مطابق بنائے جاتے ہیں۔

برطانوی دور میں ہندوستان میں ”محمدن لا“ کا اطلاق مسلمانان ہند پر ایک پالیسی کے ماتحت کیا گیا تھا۔ اس میں شریعت کی پابندی کا التزام نہ تھا۔ پالیسی یہ تھی کہ بعض معاملات میں یعنی وراثت، شادی، ذات پات اور مذہبی رسوم کے معاملے میں مسلمانوں کو ان کے شرعی قوانین کا پابند رکھا جائے اور ہندوؤں کو ان کے دھرم کے مطابق۔ ان کے علاوہ ایسے بھی قوانین تھے جو کچھ رسم و رواج کے مطابق، کچھ ”عدل“، نصف اور ضمیر صادق کے اصول کے مطابق جاری کیے گئے تھے اور کچھ ایسے قوانین بھی تھے جو یک قلم منسوخ کر دیے گئے تھے۔

جیسے :

- ۱۔ منصف کا مسلمان ہونا ضروری نہیں سمجھا گیا۔
- ۲۔ نلامی کے قوانین منسوخ کیے گئے۔
- ۳۔ زنا کی سزا موت یا سنگساری برقرار نہیں رکھی گئی۔
- ۴۔ کسی مسلمان کے لیے سود کا لینا یا دینا غیر قانونی نہیں رہا۔
- ۵۔ چور کے ہاتھ نہیں کاٹے جاتے ہیں۔
- ۶۔ شراب کا پینا یا سوار کا گوشت کھانا مجرم نہیں ہے۔
- ۷۔ مسلمان اور غیر مسلم قانونی طور پر اپنا مذہب تبدیل کیے بغیر آپس میں شادی بیاہ کر سکتے ہیں اور اسپیشل میریج ایکٹ ۱۹۵۴ کے مطابق ان کی اولاد جائز اور وراثت کی حق دار ہے۔
- ۸۔ اسپیشل میریج ایکٹ ۱۹۵۴ کے تحت مسلمان عورت اور مرد کے نکاح کو رجسٹریشن کے ذریعے سول میریج میں تبدیل کیا جاسکتا ہے۔ اور
- ۹۔ مذکورہ رجسٹریشن کے بعد ایک مسلمان اپنی بیوی اور اولاد میں سے جسے چاہے شرعی وراثت سے زیادہ حصے کا حقدار قرار دے سکتا ہے۔

۱۰۔ مذکورہ رجسٹریشن کے بعد وراثت کے مذکورہ قانون کے سوا باقی تمام معاملوں میں ایک مسلمان اسلام پر قائم سمجھا جائے گا اور پرسنل لا، کی دوسری شقوں کا اس پر حسب معمول اطلاق ہوگا۔

۱۱۔ اگر کسی مسلمان نے اپنی زندگی کا بیمہ کر لیا ہے تو وہ اس سے بلا شرط یا مشروط طریقے پر انشورنس ایجٹ ۱۹۳۸ کے تحت جس شخص کو چاہے اپنی پالیسی کے لیے نامزد کر سکتا ہے (یہ بات شریعت اسلامی (پرسنل لا) میں جائز نہیں ہے۔)

اس طرح یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جس قانون کو ہم ”محمدن لا“ کہتے ہیں وہ زمانے کی رفتار اور حوادث کے ساتھ بہت بدل چکا ہے۔ لیکن سب سے اہم اور بنیادی نکتہ یہ ہے کہ شریعت کے قوانین کا نفاذ امیر یعنی خلیفہ یا امام وقت کے ذریعے ہوا کرتا تھا، لیکن ہندوستان میں مسلمانوں کے پرسنل لا کو ملک کے دستور میں جگہ دی گئی ہے اور اس کا نفاذ صدر جمہوریہ کرتا ہے، نہ کہ کوئی مسلمان خلیفہ یا امیر۔

ایک مشترکہ سول کوڈ، کسی مذہبی اصول کے ماتحت نہیں بلکہ ایک پالیسی کے ماتحت بنایا جاتا ہے۔ اگر ہندوستان ایک جمہوری ریاست ہے اور پارلیمانی جمہوریت میں اکثریت کی رائے پورے ملک کی رائے مانی جاتی ہے۔ لیکن حکومت نے تمام فرقوں کے احساسات اور مذہبی جذبات کا لحاظ رکھتے ہوئے یہ پالیسی اختیار کی ہے کہ وہ کسی خاص فرقے کے معاملات میں اس وقت تک دخل نہیں دے گی جب تک خود اس فرقے کے افراد کسی تبدیلی کا مطالبہ نہ پیش کریں۔ مثلاً کشمیر میں جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہے، ایک رواجی قانون یہ ہے کہ بیٹوں کو غیر منقولہ متروکہ جائداد میں حصہ نہیں ملتا۔ یہ شریعت کا قانون نہیں، بلکہ ایک قدیم رواج ہے لیکن اب تک وہاں کسی نے یہ مطالبہ نہیں کیا کہ اس رواجی قانون کو بدل کر شریعت کا قانون وراثت نافذ کیا جائے۔ اس سے پہلی بات ثابت ہوتی ہے کہ حکومت ایسے مسائل میں دخل نہیں دیتی۔ ہاں، اگر لوگ خود ایسے قانون میں تبدیلی چاہتے ہیں تو وہی اس کا مطالبہ بھی کریں۔

مُسلم پرنسپل لا (مسلمانوں کا شخصی قانون)

۱۹۳۷ء کے شریعت ایکٹ نمبر ۲۶ میں ”مسلم پرنسپل لا (شریعت) ایکٹ“ کی اصطلاح استعمال ہوئی ہے۔ ”مسلم پرنسپل لا“ وہ اسلامی سول قوانین ہیں جو شخصی طور پر ہندوستان میں مسلمانوں پر نافذ کیے گئے ہیں اور ”اسلامی“ قوانین وہ اصول ہیں جو فقہائے اسلام نے شریعت یا فقہ کے نام سے رائج کیے اور جن میں بیرونی عناصر کی گنجائش نہیں ہے۔ مسلم پرنسپل لا کے ماخذ چار ہیں۔ (۱) شریعت یا فقہ (۲) متفقہ کے بنائے ہوئے قوانین۔ (۳) فیصلوں کی نظیریں۔ (۴) عام رواج۔ جب عدالت میں کوئی مسئلہ پیش ہوتا ہے تو پہلے ہم مشہور اور مستند کتابیں دیکھتے ہیں، پھر قانونی نظیروں سے رجوع کرتے ہیں اور اگر ضرورت ہو تو بعض کلاسیکی کتابوں مثلاً ”ہدایہ“ یا ”فتاویٰ عالمگیری“ یا ”مشرائع“ سے رہنمائی حاصل کرتے ہیں۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ قانونی پیردی میں ہمارا عمل یہ ہے کہ ہم طیب جی، ملا، ولسن، یا امیر علی کی تصنیفات سے رجوع کرتے ہیں، اس کے بعد ہم ان مقدمات پر غور کرتے ہیں جن کا ذکر ان مصنفوں نے کیا ہے یا جو ہم نے خود نوٹ کیے ہیں۔ ہم یہ بھی جاننے کی کوشش کرتے ہیں کہ مقدمے کا تعلق وقف ایکٹ بابت ۱۹۱۳ء یا شریعت ایکٹ بابت ۱۹۳۷ء یا مسلم فسخ نکاح ایکٹ بابت ۱۹۳۹ء یا اسپیشل میریج ایکٹ بابت ۱۹۵۲ء سے ہے یا نہیں۔ بعض مقدموں میں تو قانونِ وراثت، قانونِ رجسٹری، قانونِ میعاد یا قانونِ رسومِ عدالت (اسٹامپ) سے بھی تعلق ہوتا ہے۔ ان تمام کوششوں کے باوجود ہماری تلاش کا کوئی نتیجہ برآمد نہ ہو تو ہم کسی ماہر قانون سے مستند قانونی کتابوں کے متن کی تشریح چاہتے ہیں مثلاً ہدایہ یا مشرائع الاسلام (از نجم الدین تہی ۶۷۷ھ م ۱۲۷۷ء) یا فتاویٰ عالمگیری (۱۱۰۰ھ) یا دعایم الاسلام (قاضی نعمان، فاطمی فقیر ۳۶۳ھ م ۱۹۷۴ء) سے رجوع کرتے ہیں۔ شاذ و نادر ہی ایسا موقع آتا ہے کہ کسی وکیل کو کوئی اصل، دلیل، یا مثال معلوم کرنے کے لیے کسی عالمِ دین سے مشورہ کرنا پڑتا ہو۔ قرآن مجید اور احادیث سے رجوع کرنے کی ضرورت سب سے آخر میں پیش آتی ہے، وہ بھی شاید اُس وقت جب کوئی منصف اپنی

راے کو تقویت پہنچانے کی خاطر اصل عربی متن کا حوالہ دینا چاہتا ہو یا کوئی صحیح بنیادی اصول کی خود ہی تحقیق کرنا چاہتا ہو جسٹس محمود اور سر شاہ سلیمان اکثر ایسا کرتے تھے۔ جسٹس محمود ہندوستانی عدالت کے بہترین ججوں میں شمار کیے جاتے ہیں۔ موجودہ صورت حال میں اب اس طریقہ کار کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ہمارے سامنے فیصل شدہ مقدموں کی نظیریں اتنی بڑی تعداد میں موجود ہیں کہ ان سے ہم اپنی ضرورت بہ آسانی پوری کر سکتے ہیں۔ اس سلسلے میں پریوی کونسل کے زمانہ حال کے ایک جج لارڈ ڈیوی کی یہ رائے ہے کہ کی عدالت کے لیے یہ مناسب نہیں ہے کہ اس قسم کے مسئلوں کو حل کرنے کے لیے وہ بلند پایہ اور قدیم مفسرین کی رائے کے خلاف قرآن مجید کی آیتوں کے معنی اپنے مطلب کے مطابق نکالنے کی کوشش کرے۔

ہماری عدالتوں میں جو فیصلے سند کے طور پر استعمال کیے جاتے ہیں، ان کو چار قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے :

- ۱۔ جن میں مسلم لا اور انگلش لا ایک ہی ہیں۔
 - ۲۔ جن میں مسلم لائیں انگلش لا کے لحاظ سے ترمیم ہوتی ہے۔
 - ۳۔ جن میں قدیم رسم و رواج کی وجہ سے مسلم پرنسپل لائیں تبدیلی ہوتی ہے۔
 - ۴۔ جن میں مقتنہ (مجلس قانون ساز کے ذریعے مسلم پرنسپل لائیں ترمیم یا تفسیح ہوتی ہو۔
- اس وقت ان چار قسموں کی تفصیلات میں جانے کی ضرورت نہیں ہے لیکن اس بحث سے یہ بات صاف طور پر واضح ہو جاتی ہے کہ اسلامی شریعت یا فقہ اور ہندوستان میں مسلم پرنسپل لائیں کتنا بعد ہے۔ اس لیے آیات قرآنی، احادیث نبوی یا آئمہ کرام مثلاً امام جعفر صادق، امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد ابن حنبل کے ارشادات کا آزادانہ استعمال کر کے اصلی تصفیہ طلب امر کی طرف سے عدالت کی توجہ ہٹانے کے لیے قانون خداوندی کا واسطہ نہیں دینا چاہیے۔ واقعہ یہ ہے کہ جس عالم نے بھی، چاہے وہ مشرق کا ہو یا مغرب کا، اسلامی قوانین کے شاندار ورثے کا مطالعہ کیا ہے، اس بات پر متفق ہے کہ ہر زمانے اور ہر ملک میں شریعت ایک مستقل موضوع مطالعہ رہی ہے اور وقتاً فوقتاً اس کی تنقیح اور تصریح بھی ہوتی رہی ہے اور چونکہ یہ ان کی کوشش، حالات اور

زمانے کی پابند تھی، اس لیے تشنہ رہی اور یہ عمل ہر ملک اور ہر زمانے میں یکساں نہیں رہا، چنانچہ عثمان مغلہ (حنفی) نہایت وثوق سے کہتا ہے: ”یہ تسلیم شدہ حقیقت ہے کہ قانون کی شرطیں زمانے کے ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہیں۔“

یہاں یہ بحث فضول ہوگی کہ اگر کسی قانون کے قاعدے میں جس کا اطلاق ہندوستان کی عدالتوں میں ہو رہا ہے ترمیم یا تبدیلی کی جائے تو خدائی قانون میں مداخلت ہے۔ عام طور پر ایسی جھٹ، شخصی منظرانہ یا سیاسی اغراض کی خاطر کی جاتی ہے نہ کہ روحانی مقاصد کی خاطر۔ جب انسانی ضمیر کھلی نا انصافی کے خلاف حرکت میں آتا ہے تو ہم ہندوستان کے مسلمانوں کا فرض یہ ہو جاتا ہے کہ اس کا حل تلاش کریں اور اپنے قانون دوسرے ممالک کے قوانین سے اس طرح ہم آہنگ کریں کہ ان لوگوں کے ساتھ عدل ہو سکے جو اس سے محروم ہیں۔

مسلم لا کا نفاذ جس طریقے پر ہندوستان میں کیا جا رہا ہے۔ اس سے یہ اُن کا پرنسپل لا بن گیا ہے یعنی اس کا اطلاق مسلمانوں اور صرف مسلمانوں پر ہوتا ہے۔ اس لیے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہندوستان میں قانون کے لحاظ سے مسلمان کون ہے؟ اس کا جواب یہ ہے:

”شخص اپنے کو مسلمان کہتا ہے، وہ مسلمان کہلائے گا“ اسلام کا مدعا ہے کہ ایک خدا پر ایمان لانا اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی نبوت کا اقرار کرنا۔ یہاں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ ایمان خلوص پر مبنی ہونا چاہیے نہ تو دکھاوے کے لیے اور نہ کسی قانون سے گریز کرنے کی خاطر۔ عدالتوں کو اس مسئلے کی دینی نزاکتوں میں الجھنا چاہیے اور نہ الجھ سکتی ہیں۔ اصول سے پہلے امیر علی نے ہندوستانی عدالتوں میں طے کیا اور اب یہ اصول تسلیم بھی کیا جا چکا ہے۔ ”مسلمان“ کون ہے، یہ جان لینے کے بعد دیکھنا چاہیے کہ کس مسلک کے پرنسپل لا کا ہندوستان پر اطلاق ہوتا ہے؟ اس بحث کو چار حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

یہاں عام قیاس قانونی یہ ہے کہ فریقین حنفی ہیں اور ان پر حنفی فقہ کا اطلاق ہوتا ہے۔ (۱) اگر کسی مقدمے میں مسلمان فریقین کا ایک ہی مسلک ہو تو اسی مسلک کی شریعت کا اطلاق کیا جائے گا۔

(۲) اگر فریقین میں مذہب کا اختلاف پایا جاتا ہو یا دونوں ایک ہی مسلک سے تعلق نہ رکھتے ہوں تو پھر مدعا علیہ کے مسلک کے قانون کا اطلاق کیا جائے گا مثلاً اگر شوہر سنی اور بیوی شیعہ ہو اور مقدمہ شوہر کی طرف سے بیوی کے خلاف دائر کیا گیا ہو تو اس مقدمے کا فیصلہ شیعہ شریعت کے لحاظ سے کیا جائے گا۔ اور اگر مقدمہ شوہر کے خلاف بیوی نے دائر کیا ہے تو سنی شریعت کے مطابق عمل ہوگا۔

(۳) اگر کوئی شخص ایمان داری سے اپنا مذہب بدلتا ہے یا اسلام کے ایک مسلک کے بجائے دوسرے مسلک کا پابند ہو جاتا ہے تو اس کا پرسنل لا بھی اس کے ساتھ بدل جائیگا مثلاً اگر ایک سنی عورت پچاس سال کی عمر کو پہنچ کر شیعہ مسلک قبول کر لیتی ہے تو پچاس برس کی عمر سے وفات تک اس پر شیعہ قوانین کا اطلاق ہوگا۔

(۴) اگر کوئی مسلمان مرتد ہو جائے یا کوئی دوسرا مذہب اختیار کر لے تو اس کی وفات کے بعد اس کے ترکے کی تقسیم اس مذہب کے قانون کے مطابق ہوگی جس پر وہ مرا۔ اسی اصول پر اس حالت میں بھی عمل ہوگا جب ایک سنی شیعہ فرقے میں داخل ہو کر وفات پائے یا شیعہ سنی مسلک قبول کرنے کے بعد وفات پائے۔

یہ سارے اصول سادہ اور واضح ہیں۔ مزائل اس کے کہ عدالت کو کسی مقدمے میں اس امر کا تسفیہ کرنا ہو کہ مذہب یا مسلک کی تبدیلی نیک نیتی سے ہے۔ (ایک رئیس ہر دوسرے سال شیعہ سے سنی اور پھر سنی سے شیعہ بن جاتے تھے)

اب ہم بالاختصار ایسے قوانین کا ذکر کرتے ہیں جو ہندوستان کے مسلمانوں پر اثر انداز ہوتے ہیں: (۱) غلامی — ۱۸۴۳ء کے ایکٹ کی رو سے اس کا افساد ہو چکا ہے۔ اس لیے یہ اسلامی قانون کے کثیر کے بطن سے اس کے آقا کی جو اولاد باقاعدہ شادی یا اس کے بغیر پیدا ہو وہ جائز سمجھی جائے گی اور بعض حقوق اسے حاصل ہوں گے، ہندوستان میں قابل نفاذ نہیں ہے۔

(۲) ارتداد — جو مسلمان اپنا مذہب بدلتا ہے اسلام کی رو سے مرتد کہلاتا ہے۔ شرع کی رو سے مرتد اپنے مسلم والدین کی وراثت سے پوری طرح محروم ہو جاتا ہے اور بعض حالات میں خود سزا موت کا مستوجب ہو جاتا ہے لیکن ۱۸۵۰ء کے قانون Basic Disabilities Removal Act XXI of 1850

کی رد سے یہ قاعدہ منسوخ کر دیا گیا، مثلاً فریڈکے دبیٹی زید اور بکر ہیں۔ اگر زید عیسائی ہو جائے تو بھی وہ اپنے باپ کے ترکے کا وارث تسلیم کیا جائے گا اور اس کا حصہ اسی اصول کے مطابق متعین ہوگا جس کا اطلاق اس کے باپ پر ہوتا تھا۔ (یعنی مسلم پرنسپل لا کے مطابق)۔

(۳) قانون تعزیرات — ہندوستان میں اسلامی قوانین تعزیرات کی جگہ تعزیرات ہند کا نفاذ ۱۸۶۰ء میں ہوا۔ یہ قانون لارڈ میکالے نے تیار کیا تھا۔

(۴) عدالت عالیہ (ہائی کورٹ) — ۱۸۶۱ء میں ہر پرسی ڈنسی شہر جیسے کلکتہ، ممبئی، مدراس میں عدالت عالیہ کا قیام عمل میں آیا۔ ہر ایسا شخص ہائی کورٹ کا جج مقرر ہو سکتا ہے جو قانونی تعلیم اور ضروری تجربے کا حامل ہو۔ اس طرح یہاں اسلامی فقہ کا یہ اصول ترک کر دیا گیا کہ مسلمانوں کے مقدمات کا فیصلہ صرف ایک مسلمان جج (قاضی) ہی کر سکتا ہے۔

(۵) شہادت — اسلامی اصول شہادت کو ترک کر کے اس کی جگہ ۱۸۴۲ء میں قانون شہادت ہند کو نافذ کیا گیا جو ایک انگریز جج جسٹس شیپن کا تیار کیا ہوا ہے۔ چنانچہ ایسے اصول کہ مسلمانوں کے خلاف صرف ایک مسلمان کی گواہی قابل قبول ہو سکتی ہے، یا یہ کہ زنا کے اثبات کے لیے چار چشم دید گواہوں کی شہادت ضروری ہے، متروک ہو گئے۔

(۶) وقف علی الاولاد — ۱۹۱۳ء کے وقف ایکٹ سے مسلمانوں کو وقف علی الاولاد کی بعض ایسی دفعات دوبارہ دل گئیں جو پریوی کونسل نے مسٹر دکر دی تھیں۔ اس فیصلے پر مسلمان بہت برہم ہوئے تھے اور اسی احتجاج کی بنا پر یہ وقف ایکٹ نافذ ہوا۔

(۷) شریعت ایکٹ — بعض ایسے رسوم و رواج جو شریعت کے منافی تھے اور صدیوں کے عمل اور پابندی کی وجہ سے قانونی حیثیت رکھتے تھے، ۱۹۳۷ء کے شریعت ایکٹ کے تحت منسوخ ہو گئے، اور شادی، طلاق، وراثت وغیرہ کے نئے مسلمان اپنے فرقے کے قوانین کے پابند قرار دیے گئے۔

(۸) فسخ نکاح — حنفی مسلک کے لحاظ سے مسلمان عورت کو اپنے نکاح کے فسخ کرانے کا حق نہیں ہے خواہ اس کا شوہر بہترین طور پر قصور و اذکیوں نہ ثابت ہو جائے، لیکن مالکی فقہ کے مطابق چونکہ اس معاملے میں عورت کی پوزیشن بہتر ہے اس لیے اس کا اطلاق ہر مسلک کی

مسلم عورت پر — شیعہ اور سنی دونوں فرقے کی عورتوں پر کر دیا گیا۔ یہ قانون سازی میں دلیرانہ اقدام تھا۔ اسی اصول کو وسعت دے کر دوسرے معاملات کو بھی سلجھایا جاسکتا ہے جیسا کہ میں آگے چل کر تجویز کروں گا۔

(۹) بیسے کی مشروط نامزدگی — اسلامی قانون، بیسے کی پالیسی کی مشروط نامزدگی کی اجازت نہیں دیتا۔ ایک مسلمان کو اس کے پرسنل لاکے تحت یہ اجازت نہیں ہے کہ وہ اپنی پالیسی کو اس شرط کے ساتھ اپنی بیوی کے نام کر دے کہ اگر اس کی زندگی میں اس کی پالیسی کی میعاد پوری ہو جائے تو وہ خود اس کی منفعت کا حقدار ہوگا۔ انشورنس ایکٹ ۱۹۳۸ء کی دفعہ ۳۸ (۷) کے تحت یہ وقت دور کر دی گئی اور اب مسلم اور غیر مسلم دونوں اپنی پالیسی کو مشروط طور پر نامزد کر سکتے ہیں۔ اس قاعدے سے مسلمانوں کو بہت بڑا فائدہ پہنچا، حالانکہ شریعت اسلام کی رو سے جان کا بیمہ جائز نہیں ہے اور چونکہ اس کا منافع دراصل سود ہے، اس لیے یہ عمل حرام ہے۔

(۱۰) سول میریج — اسپیشل میریج ایکٹ ۱۹۵۴ء کی رو سے مسلم اور غیر مسلم اپنا مذہب تبدیل کیے بغیر آپس میں شادی کر سکتے ہیں، ایسی شادی طلاق کے ذریعے نسخ نہیں ہو سکتی ہے اور وراثت کے لیے خاص قانون بن گیا ہے جس کی رو سے بیوی کو مسلم پرسنل لاکے مقابلے میں زیادہ حقوق حاصل ہیں۔

اسلامی طریقے سے کیے گئے نکاح کو بھی رجسٹر کرانے کی اجازت ہے۔ مثلاً ایک ساٹھ برس کا مسلمان ہے جو اوسط درجے کی آمدنی رکھتا ہے اور اس کی بیوی اور بچے بھی ہیں۔ اب اگر وہ اپنے نکاح کو رجسٹر کر دے تو اس کے مرنے پر اس کی بیوی لازمی طور پر اس کی نصف جائیداد کی مالک بن جائے گی۔ متوفی کے ترکے میں یہ حصہ اس حصے سے کہیں زیادہ ہے جو اسے مسلم پرسنل لاکے تحت حاصل ہے۔ اس کے علاوہ اگر شوہر بچا ہے تو وہ اپنی ساری جائیداد وصیت کے ذریعے اپنی بیوی کے نام چھوڑ سکتا ہے۔

میرے علم میں کئی ایسی مثالیں ہیں جن میں مسلمانوں نے اپنے نکاح کا رجسٹریشن بھی کرایا۔ ایک شہیت سے یہ مفید طریقہ ہے جس میں دو مختلف قوانین وراثت میں سے کسی ایک کو منتخب کرنے کی گنجائش رکھی گئی ہے۔ پرسنل لاکے عوض دوسرے قانون کے انتخاب کرنے کی یہ آزادی کسی بھی مذہب کے غیر شادی شدہ

افراد کو حاصل ہونی چاہیے مثلاً ایک مسلمان اعلیٰ ۱۹۲۰ء میں فاطمہ سے نکاح کرتا ہے۔ اس کے دو بیٹے اور دو بیٹیاں ہیں۔ ۱۹۶۰ء میں علی اپنے نکاح کو اسپیشل میریج ایکٹ ۱۹۵۴ء کی دفعہ ۱۵ کی رو سے رجسٹر کر لیتا ہے اور وصیت کرتا ہے کہ اس کی جائیداد کا نصف حصہ اس کی بیوی کو دیا جائے اور بقیہ جائیداد اس کے بچوں میں مساوی طور پر تقسیم کر دی جائے۔ یہ وصیت قانون کی رو سے بالکل جائز ہوگی۔ اس کے مطابق عمل کرنے سے بیوی کے حق میں اضافہ ہو جائے گا۔ موجودہ مسلم پرسنل لا کے تحت بیوہ اپنے شوہر کی جائیداد میں سے صرف آٹھویں حصے کی حقدار ہوتی ہے جنفی اور مسلم شریعت کے ماتحت ایک بیوہ اپنے شوہر کی املاک میں سے کسی حصے کی دعوے دار نہیں ہو سکتی ہے۔ ہمارے معاشرے کے حالات کے پیش نظر یہ ماننا پڑے گا کہ شرعی قانون کے مقابلے میں تقسیم جائیداد کا یہ اصول بہتر اور مناسب معلوم ہوتا ہے۔

مختصر اصلاحات

ان صفحات میں مسائل کا جو فوری حل میں پیش کر رہا ہوں اس میں کسی ایسے نئے پرسنل لا (شخصی قانون) کی تجویز نہیں ہے جو شادی، طلاق اور وراثت کے تمام پہلوؤں پر حاوی ہو۔ ایسے قانون کی منظوری میں بہت زیادہ وقت، محنت اور روپیہ صرف ہوگا۔ اس کے بجائے معاشرے کی فوری ضروریات کو پیش نظر رکھ کر سادہ قسم کا قانون منظور کر لینا چاہیے۔ اس کا نام ”مسلم پرسنل لا (مختلف دفعات) ایکٹ“ ہو اور اس میں حسب ذیل امور اور مسائل کی گنجائش رکھی جائے۔

(۱) اصل متنوں کی تاویل: پریوی کونسل نے ایک عام اصول یہ طے کر دیا ہے کہ ”عدالت کے لیے یہ نامناسب ہوگا کہ وہ قرآنی آیات کی ایسی تاویل کرے جو متقدمین اور مستند مفسرین کی تاویل کے خلاف ہو“ یہ اصول اس وقت طے ہوا تھا جب جس امیر علی نے قرآن مجید کی ایک آیت کی تفسیر اپنی رائے سے کی تھی۔ اسی طرہ حدیث کی تاویل کا معاملہ بھی ہے۔ متقدمین، محدثین اور فقہاء رسول اللہ کی سنت کے مطالعے سے جو نتیجے اخذ کر چکے ہیں اس کے برخلاف ایسے معاملات میں جدید فقہاء کا نئے وضع کردہ قاعدوں کا تسلیم کرنا نہایت خطرناک ہوگا۔

لہذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ متقدمین فقہاء نے قرآنی آیات اور احادیث کی صحیح تاویل کی ہے۔ موجودہ عدالت کے لیے ان کے خلاف کرنا مناسب نہ ہوگا۔ یہی اصول موجودہ زمانے میں ان

تمام معاملات کے بارے میں مروج ہے جن سے متعلق کسی قانون ساز جماعت نے باضابطہ قوانین منظور نہیں کیے ہیں لیکن اس اصول سے رونا ہونے والی کوئی نا انصافی اگر پارلیمنٹ کے سامنے لائی جائے تو بلاشبہ پارلیمنٹ مناسب قوانین وضع کر کے اس کا انسداد کرے گی۔

لیکن متقدمین فقہاء میں رائے کا اتفاق نہ ہو تو اس صورت میں کیا ہوگا؟ جسٹس شاہ محمد سلیمان کا خیال ہے کہ ایسی حالت میں جج کو حق حاصل ہے کہ وہ مختلف آراء میں جسے بھی مناسب اور عدل سے قریب تر سمجھتا ہے اسے قبول کر لے۔ اس بحث میں آراء کا اختلاف صرف ایک مسلک کے لیے محدود رکھا گیا ہے جسٹس سلیمان کا اصول ان حدود سے باہر دوسرے مسلک کے فقہاء کی رائے یا تاویل قبول کرنے اور ان میں انتخاب کرنے کی اجازت نہیں دیتا۔ اس لیے ایک جج کو یہ اختیار تو ہے کہ وہ حنفی مسلک کے مختلف فقہاء کی مختلف آراء میں سے کسی ایک رائے کو قبول کر لے لیکن وہ کسی اثنا عشری فقہ کی تاویل قبول نہیں کر سکتا ہے۔ بعض لوگوں نے جسٹس سلیمان کے اصول میں اتنی اور بچک پیدا کر دی ہے کہ اختلاف آراء صرف مختلف سنی فرقوں کے فقہوں کی حد تک ہو تو بھی ان میں سے کوئی ایک رائے قبول کی جاسکتی ہے۔ مسلمانوں کے نسخ نکاح قانون ۱۹۳۹ کے مطابق مالکی مسلک کے اصول کا اطلاق سارے مسلمانوں پر کیا گیا ہے، خواہ وہ سنی ہوں یا شیعہ۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ایک معاملے میں ہندوستان کے سارے مسلمان مالکی قانون کے تابع کیے جاسکتے ہیں تو اس اصول کو اور وسعت کیوں نہیں دی جاسکتی ہے؟ میری گہرازش یہ ہے کہ اب وہ وقت آگیا ہے کہ قانون کے ذریعے حسب ذیل دفعہ منظور کی جائے :- ”اگر کسی ایک مسلک سے تعلق رکھنے والے مسلمان کے بارے میں یہ محسوس ہو کہ اس کے مسلک کے قانون کے مطابق فیصلہ کرنے سے عدل، نصفت اور ضمیر صادق کے اصول مجروح ہوتے ہیں تو عدالت کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ اسلامی قوانین میں سے (جن میں سنی اور شیعہ دونوں شامل ہوں گے) کسی ایک مسلک کے قاعدے کے مطابق فیصلہ کرے۔ مثلاً نشے کی حالت میں یا کسی جبر کے ماتحت طلاق دیے جانے پر بھی حنفی مسلک کے اکثر فقہاء کے نزدیک طلاق چلتی ہے لیکن شافعی، اثنا عشری یا فاطمی مسلک کے مطابق نہیں ہوتی۔ اگر ہم مسلم پرسنل لا کے لیے مجوزہ اصول تسلیم کر لیں تو پھر اس خاص حالت میں حنفی مقدمے میں بھی شافعی مسلک کے اصول

کی گنجائش نکل آتی ہے جو عدل، نصفت اور ضمیر صادق سے زیادہ قریب ہے۔

اس قسم کی اور مثالیں پیش کرنا غیر ضروری ہے کیونکہ فقہاء کی کتابوں میں مختلف عنوانات کے تحت بے شمار ایسی مثالیں نکل آئیں گی۔ مسلم فسخ نکاح کے قانون کو وسعت دے کر اس کے دائرے میں مختلف مسائل کو شامل کرنے کی تجویز کی تاہم جسٹس امیر علی اور جسٹس عبدالرحیم نے بھی کی ہے اور ایسا کرنا مناسب ہے اور عملی طور پر ممکن بھی۔

(۲) تعدد ازدواج :- قرآن مجید (سورہ ۴ آیت ۳) میں ایک سے زیادہ بیویوں کے بارے میں جو حکم ہے وہ سادہ لفظوں میں یوں بیان کیا جاسکتا ہے۔

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَقْسُطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِسُوا
مَا ظَلَبْتُمْ لِّلْمَرْءِ الْمَتَّاعِ غَفْلَةً وَنَبِّئُوهُ
رُبَّ غَافِلٍ خَفِيفٌ أَلَّا تَعْدُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا
مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكُمْ آدَنَى الْإِسْلَامِ
اگر تمہیں یتیموں کے ساتھ انصاف نہ ہو تو لوٹو اور ان سے جو معاملہ کرنا چاہو اس میں غفلت نہ کرو۔ دو دوسے خواہ تین تین سے خواہ چار چار سے لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ تم عدل نہ کر سکو گے تو پھر ایک ہی پر بس کرو یا جو تمہاری کینہ تمہاری ملک میں ہو۔ اس میں زیادتی نہ ہونے کی توقع قریب ہے۔

ہے۔

اسی حکم کو سادہ الفاظ میں یوں سمجھا جاسکتا ہے :

- ۱۔ صرف ایک بیوی کرو، لیکن
- ۲۔ اگر تم ان کے مابین عدل کر سکتے ہو تو چار بیویاں کر سکتے ہو۔

جب کوئی شخص دوسری یا تیسری بیوی کرے تو کوئی فقہ اس عمل کو نا انصافی قرار دے کر خلاف شرع قرار نہیں دے سکتا ہے کیونکہ یہ نا انصافی تو دوسری یا تیسری بیوی کرنے کے کچھ عرصے کے بعد ہی معلوم ہو سکتی ہے۔ اگر پہلی بیوی یہ محسوس کرے کہ اس کے شوہر کے سلوک یا انصاف میں یکسانیت نہیں رہی یا وہ عدل نہیں کر رہا ہے تو پھر ان عورتوں کے ساتھ انصاف کیے جانے کی کون سی تدبیریں اختیار کی جانی چاہئیں؟ تعدد ازدواج کے سلسلے میں الہ آباد کے ہائی کورٹ کے جسٹس ڈھون کی رائے یہاں دہرانا ضروری معلوم ہوتا ہے :

ایک مسلمان شوہر دوسری بیوی کرنے کے بعد اپنی پہلی بیوی کے خلاف حقوق زوجیت کی بحالی کا دعویٰ کرتا ہے۔ اگر عدالت شہادت پر غور کرنے کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ شوہر کے سلوک کے پیش نظر بیوی کو اس کے ساتھ رہنے پر مجبور کرنا بیوی کے ساتھ نا انصافی ہوگی تو عدالت کو چاہیے کہ مدعی یعنی شوہر کے مطالبے کو رد کر دے۔

جسٹس ڈھون کی رائے میں ہندوستان میں جس طرح "محمدن لا" یعنی اسلامی قوانین کا نفاذ ہوا ہے اس کے تحت تعدد ازدواج برداشت تو کیا جاسکتا ہے لیکن اس کی حوصلہ افزائی نہیں کی جاسکتی اور نہ اس کے تحت شوہر کا یہ بنیادی حق ہے کہ وہ ہر حالت میں اپنی پہلی بیوی کو دوسری بیوی کے ساتھ اپنے حرم میں رہنے پر مجبور کرے۔ ایک مسلمان شوہر کو یہ قانونی حق تو ہے کہ وہ ایک بیوی کی موجودگی میں دوسری بیوی کرے لیکن اس کے بعد اگر شوہر کسی دیوانی عدالت میں اپنی پہلی بیوی کے خلاف یہ دعویٰ کرے کہ وہ اپنی مرضی کے خلاف اس کے ساتھ رہے ورنہ وہ سخت سزا جیسے ضبطی جیل کی مستوجب ہوگی تو بیوی کی طرف سے اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ کیا عدالت ازدواج نصفہ بیوی کو شوہر کے مطالبہ مجامعت کو منظور کرنے پر بھی مجبور کر سکتی ہے؟ ایسی صورت میں وہ حالات جن میں دوسری شادی ہوئی، متعلقہ اور ضروری امور ہو جاتے ہیں جن کی بنا پر اس بات کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے کہ پہلی بیوی کے ہوتے ہوئے دوسری شادی کرنا ہی ظلم تھا یا نہیں۔ اب اس امر کا بار ثبوت شوہر پر ہوتا ہے کہ دوسری بیوی کرنے سے نہ تو اس کی پہلی بیوی کی کوئی توہین ہوئی ہے اور نہ اس پر کوئی ظلم ہوا لیکن قابل اعتبار صراحت کی عدم موجودگی میں عدالت یہی قیاس کرے گی کہ موجودہ حالات کے پیش نظر شوہر کے دوسری بیوی کرنے سے پہلی بیوی پر ظلم ہوا ہے اور عدالت کا بیوی کو اس کی مرضی کے خلاف اپنے شوہر کے ساتھ رہنے پر مجبور کرنا خلاف نصفہ ہوگا۔ لہذا حکم ہوا کہ مقدمہ بدیشی پر مبنی ہے، اس لیے خارج کیا جاتا ہے۔

اس مقدمے کے حسب ذیل نتیجے نکلتے ہیں :

الف : ہندوستان میں ایک مسلمان شوہر کا ایک سے زیادہ بیوی رکھنے کا حق "بنیادی حق" نہیں ہے۔

ب : تعدد ازدواج کی اجازت قانون باکراہ دیتا ہے اور ایسی صورت میں عام طور پر یہ قیاس ہوتا ہے کہ پہلی بیوی پر ظلم ہو رہا ہے اور اس قیاس کی تردید کا بار ثبوت پوری طرح شوہر پر ہوتا ہے۔

مشرق وسطیٰ کے سارے ممالک میں یہ نکتہ بہت سی قانونی اور فقہی بحثوں کا عذر بن رہا۔ چنانچہ مراکش، تونس، شام، ترکی اور ایران میں اس کے تدارک کی مختلف تدبیریں کی گئی ہیں جن کی تفصیل اینڈرسن اور کولسن کی تصنیفات میں ملاحظہ کی جاسکتی ہیں)

ہندوستان میں جو حالات ہیں ان کے پیش نظر تدارک کی دو تجویزوں پر غور کیا جاسکتا ہے : (۱) پہلی ہی شادی کے موقع پر ایک ایسا معاہدہ کیا جائے جس میں دوسری شادی کی صورت میں مواخذے کی وضاحت ہو۔ (۲) اگر ایسا کوئی معاہدہ نہ ہو تو پھر سنگاپور کے نمونے پر ایک عدالت مصالحت سے دوسری شادی سے قبل رجوع کیا جائے اور دوسری شادی کی اجازت حاصل کی جائے۔ ایسی عدالت کی اجازت کے بغیر اگر دوسری شادی ہو تو اس کو قانون تعزیرات کے تحت جرم قرار دیا جائے اور پہلی بیوی کو طلاق لینے کا سختی قرار دیا جائے۔

اب دونوں صورتوں کی تھوڑی سی تفصیل پر غور کرنا چاہیے۔

الف : جہاں معاہدہ (کا بین نامہ) مروج ہو۔

مسلم پرسنل لا کا یہ قابل لحاظ اصول ہے کہ نکاح کے وقت فریقین ایک تحریری معاہدے کے ذریعے چند شرائط پر اتفاق کر کے انہیں قانونی حیثیت دے سکتے ہیں۔ اس معاہدے میں ایک دفعہ یہ بھی رکھی جاسکتی ہے کہ کن حالات میں بیوی کو طلاق لینے کا حق حاصل ہوگا۔ ان حالات میں مسلم فسخ نکاح ایکٹ ۱۹۳۹ء کی دفعہ ۲ کے حالات بھی شامل ہوں گے۔ اسی دفعہ میں یہ بھی شامل ہو کہ طلاق لینے کی صورت میں بیوی کو حق ہوگا کہ وہ اپنے نان نفقہ کے لیے عدت کے اختتام سے نکاح ثانی یا اپنی وفات تک دعویٰ کر سکتی ہے۔ اگر نان نفقہ کا حق شوہر کی آمدنی کے ایک تہائی حصے تک مقرر کر دیا جائے تو مناسب ہوگا۔

واضح ہو کہ عدت کی مدت تک یا اگر عورت حاملہ ہے تو وضع حمل تک، اس کی کفالت کی پوری ذمہ داری شوہر پر ہوگی۔ بعض صورتوں میں یہ مناسب ہوگا کہ حضانت کی

دہت تک نابالغ بچوں کی کفالت کے لیے رقم مقرر کر دی جائے۔

اس قسم کے معاہدے کا ہندوستان کے بعض شہروں میں رواج ہے۔ اس کا ایک خاص فارم، جسے بڑے تجربہ کار ماہر قانون نے تیار کیا ہے جو مسلم پرسنل لا کے تحت باقاعدہ ہونے کے علاوہ ہر طرح مفید اور قابل عمل ثابت ہوا ہے۔

ب : جہاں معاہدے نامت کار رواج نہ ہو۔

مصالحات کی کارروائی

اگر نکاح کے وقت ان شرائط کے ساتھ معاہدہ نہ کیا گیا ہو جن کا ذکر اوپر کیا جا چکا ہو تو حسب ذیل کارروائی کرنے کی تجویز پیش کی جاتی ہے جس کی بنیاد قرآن مجید کی سورہ ۴ کی آیت ۳۵ ہے۔

وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا
مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يَرِيدَا
اصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ
عَلِيمًا خَبِيرًا

اور اگر تمہیں دونوں کے درمیان کشمکش کا علم ہو تو
تم ایک حکم مرد کے خاندان سے اور ایک حکم عورت
کے خاندان سے مقرر کرو۔ اگر دونوں کی نیت
اصلاح حال کی ہوگی تو اللہ دونوں کے درمیان
موافقت پیدا کر دے گا۔ بیشک اللہ بڑا علم رکھنے

(سورہ النسا : ۳۵)

والا ہے، ہر طرح باخبر ہے۔

اگر ایک شخص شادی کرنے کے کچھ عرصے کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ اس کی بیوی بانٹھ ہے یا سلسلہ خرابی صحت کا شکار ہے یا میاں بیوی میں طبیعت اور مزاج کا شدید اختلاف ہے یا اور کوئی ایسی مقبول وجہ ہے جس کی بنا پر وہ شخص دوسری بیوی کرنا چاہے تو اس کی اس وقت تک اجازت نہیں ہونی چاہیے جب تک وہ مصالحات کی کارروائی مکمل نہ کر لے۔ اس کے لیے ایک عدالت قائم ہونا چاہیے۔ بڑے بڑے شہروں میں عدالت خفیہ (اسمال کاریز کورٹ) کے کسی جج کو یا کسی اور قانون دان حاکم کو حکومت ایسی عدالت کا جج مقرر کر سکتی ہے جس کے ساتھ ترفیقین کا ایک ایک نمائندہ ہو اور یہ "عدالت مصالحات" ان تینوں پر مشتمل ہو۔ ان مصالحات کنندگان کو گواہوں کی طلبی، شہادت کی قلم بندی اور فیصلے کرنے کا اختیار ہوگا۔ اس

عدالت کا پہلا فرض فریقین میں مصالحت کرنا ہوگا اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو شوہر کو اس کی پہلی بیوی کے نان نفقے اور بچوں کی کفالت کی ذمہ داری قبول کرنے پر دوسری شادی کرنے کی اجازت دے سکتی ہے۔

یہ طریقہ کار سہل اور قابل عمل بھی ہے۔ اس سے خرچ اور وقت بہت بچ سکتا ہو۔ ساری کارروائی دوستانہ فضا میں انجام پائے گی جس میں فریقین کی دشواریوں کا لحاظ بھی ہوگا اور قرآن مجید کی ہدایت کے مطابق انھیں ایک دوسرے سے زیادہ قریب لانے کی کوشش بھی ہوگی۔ ایسی عدالتیں سنگاپور، ملیشیا کی کئی ریاستوں میں اور انڈونیشیا اور سیلون میں پائی جاتی ہیں۔ ان کی بدولت طلاق اور نکاح ثانی دونوں معاملوں میں بہت کمی ہوگئی ہے۔ میری گزارش ہے کہ ان ملکوں اور بعض عرب ملکوں کی مثالیں سامنے رکھتے ہوئے انھیں کے خطوط پر ہم بھی قوانین منظور کروالیں۔

میری دوسری تجویز ”تہری طلاق“ سے متعلق ہے، لیکن اس سے پہلے عرب ملکوں اور ہمارے یہاں کی شادی کے بارے میں سماج کے مروجہ طریقوں پر غور کرنا بھی ضروری ہے مشرق وسطیٰ میں ایک مطلقہ عورت نہایت آسانی سے نکاح ثانی کر لیتی ہے اور بیوہ سے نکاح ثانی کرنا بہت اچھا سمجھا جاتا ہے کیونکہ اس طرح بیوہ کی کفالت کا انتظام ہو جاتا ہے۔ ہمارے ملک میں بیوہ ”منحوس“ ہستی سمجھی جاتی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ یہ تصور بھی قائم ہے کہ ”سبز قدم“ دوسرے شوہر کو بھی ”کھا جائے گی“ اس طرح مطلقہ عورت کے ہاتھ پر ایسا کلنگ کا ٹیکہ لگ جاتا ہے جس کی وجہ سے کوئی شخص اس کے ساتھ شادی کے بارے میں سوچ بھی نہیں سکتا۔ جہاں ایسے رسم و رواج ہوں وہاں تو بیوہ اور مطلقہ عورتوں کی کفالت کا معقول قانونی انتظام بھی ضروری ہے۔ پہلی بیویاں، دوسری بیویوں (سوکنوں) کے ساتھ جو سلوک کرتی ہیں، ان کی دردناک داستانیں اتنی عام ہیں کہ ان کے اعادے کی یہاں چندال ضرورت نہیں۔

(۳) ”تین طلاقیں“۔ بہتر سنی مسلمان عورت کے سر پر، جس کا نکاح حنفی مسلک کی رو سے ہوا ہو، طلاق کی ننگی تلوار لٹکتی رہتی ہے۔ حنفی شریعت جیسی ہندوستان میں رائج ہے، اس کی رو سے ایک شخص اپنی بیوی کو بلا کسی سبب کے بھی بیک وقت تین بار ”میں تم کو تین طلاقیں

یہ ہیں کہ اسے طلاق دے سکتا ہے اور وہ طلاق اسی وقت نافذ ہو جائے گی۔ یہاں اس مسئلے کی تاریخی تفصیلات میں جانے کا موقع نہیں ہے۔ لیکن اس سے اتنی بات ظاہر ہوتی ہے کہ:

(۱) تین طلاقیں کا قاعدہ بدعت بھی ہے اور مکروہ بھی اور یہ طریقہ شیعہ اثنا عشری یا فاطمی شریعت میں ناجائز ہے مگر نفی شرع میں جائز مانا گیا ہے۔

۲۱۔ یہ صورت بعض تاریخی رمانٹ نے تحت بہت بعد میں پیدا ہوئی اور یہ اپنی اپنی شکل کی اسپرٹ کے خلاف ہے۔

اس بارے میں یہی گنجائش ہے کہ جب کہ یہ صورت جو قانون کی اسپرٹ کے خلاف ہے جو بعد کے عدالت کی پیادار ہے اور جس پر عمل درآمد سے نا انصافی ہوتی ہے تو پھر مناسب قانون سے اس نا انصافی کے دروازے کو ہمیشہ کے لیے بند کر دینا چاہیے۔ اور یہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ جب کبھی ایسی طلاق دی جائے تو اس معاملے کو فوراً مصالحتی عدالت کے سامنے پیش کرنا چاہیے۔ یہ عدالت پہلے تو فریقین میں باہمی مصالحت کی کوشش کرے گی اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو پھر شوہر کو صرف ایک طلاق دینے کی اجازت دے گی۔ فقہاء کے نزدیک ایسی طلاق "طلاق الٹہ" کہلاتی ہے۔ چنانچہ قانون میں اس مقصد کے لیے جو دفعات رکھی جائیں ان میں سب ذیل کی گنجائش ہوگی:

(الف) جب کوئی فریق نکاح عدالت کے سامنے یہ ثابت کرے کہ شوہر نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دینے کا اظہار کر دیا ہے تو عدالت اس طلاق کو منسوخ قرار دے کر خود اہتمام سے کی سماعت کی کارروائی شروع کرے گی۔

(ب) فریقین اور ان کے گواہوں کی شہادت سننے کے بعد عدالت اعلان کرے گی کہ فریقین میں صلح ہو چکی ہے۔ ایسی صورت کے بعد کسی مزید کارروائی کی ضرورت نہیں۔ یا پھر (ج) شوہر کے کسی معقول سبب پیش کرنے پر شوہر کو سنت کے مطابق صرف ایک طلاق دینے کا اختیار دے گی

(د) اس اعلان کے بعد مصالحتی عدالت یہ بھی فیصلہ کرے گی کہ کن شرائط پر طلاق دی جائے گی جیسے (۱) مہر کی ادائی (۲) متاع الطلاق (طلاق کا ہرجانہ) کی ادائی (۳) مطلقہ

کی کفالت کے لیے تاحیات یا نکاح ثانی تک ایک رقم کی ادائیگی۔

(۵) یہ حکم دیتے وقت عدالت میاں اور بیوی کی مالی حیثیت، سماج میں ان کا مقام (غص) طور پر بیوی کا) اور دوسرے ایسے حالات کا لحاظ رکھے گی جو انسانی پر مبنی اور مناسب ہوں۔
 مذکورہ بالا ضمنی دفعہ (د) کی متاع الطلاق کی ادائیگی تجویز میری ہے جو میں نے فاطمی اور مالکی فقہ کی بنیاد پر پیش کی ہے۔ اس کا اصول یہ ہے کہ شوہر مطلقہ بیوی کو مہر کے علاوہ ایک رقم بطور ہرجانہ ادا کرتا ہے۔ اس اصول کی بنیاد قرآن مجید کی یہ آیت ہے:

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ
 تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ
 مَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِمِ قَدَ لَاءٍ وَعَلَى الْمَقْتَرِ
 قَدَرًا مَّتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ
 تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم ان بیویوں کو جنہیں تم نے
 نہ ہاتھ لگایا اور نہ ان کے لیے مہر مقرر کیا طلاق
 دے دو۔ وسعت والے کے ذمہ اس کی حیثیت
 کے لائق ہے اور تنگی والے کے ذمہ اس کی حیثیت
 کے لائق (یہ) خرچ مشافرت کے موافق ہو (اور
 (قرآن سورہ بقرہ آیت ۲۳۶)

(یہ) واجب خوش معاملہ لوگوں پر۔

اس بدیہی اور واضح آیت کی تاویل فقہانے مختلف طور سے کی ہے اور ان میں سے اکثر نے "متاع بالمعروف" کے حکم کو نظر انداز کر دیا ہے۔ صرف فاطمی اور مالکی مسلک میں اس کی ادائیگی لازمی قرار دی گئی ہے۔ یہاں یہ امر بھی قابل غور ہے کہ اس حکم شریعت کی پابندی ہنڈستان کے وہ بومہرے بھی نہیں کرتے جو فاطمی شریعت کے تابع ہیں۔ اس مسئلے کی اساس اس پر قائم ہے کہ مہر کی رقم شادی سے متعلق ہے۔ اس کی ادائیگی تو لازمی ہے ہی، لیکن طلاق کی صورت میں مطلقہ عورت زوجگی کا جو مقام کھوتی ہے، اس لیے اس کا ہرجانہ بھی شوہر کو ادا کرنا ضروری ہے اگر بیوی طلاق کے معاملے میں بے قصور ہو تو پھر یہ ذمہ داری اور بھی بڑھ جاتی ہے۔

ہرجانے کی جو تجویز فاطمی اور مالکی شرع کے مطابق میں نے پیش کی ہے اسے قانونی شکل دے کر اس کا اطلاق ہر مطلقہ مسلمان عورت پر کیا جانا چاہیے اور اسے مصاحبتی عدالت کے صوابدید پر نہیں چھوڑنا چاہیے۔ اس طرح ان بدقسمت مسلمان عورتوں کے حقوق کی بڑی حد تک حفاظت ہو سکے گی جن میں سے بعض کو بے قصور بھی طلاق دی جاسکتی ہے۔

(۴) طلاق کا طریقہ :- ایک طلاق

جب کسی مسلمان کا اپنی بیوی کو طلاق دینے کا ارادہ ہو تو اسے پہلے مسالحتی عدالت میں درخواست پیش کرنی چاہیے۔ اس عدالت کی اجازت کے بغیر کوئی طلاق جائز نہیں مانی جائے گی۔ طلاق حاصل کرنے کے لیے وجوہ پیش کیے جانے پر اگر مسالحتی عدالت ان کی معقولیت سے پوری طرح مطمئن ہو جائے اور اس کی رائے ہو کہ طلاق کے لیے معقول وجوہ ہیں تو چہرہ حکم دے گی کہ :

(الف) شوہر صرف "احسن" طلاق دے سکتا ہے۔

(ب) شوہر مہر ادا کرے۔ شوہر پر مہر کی ادائیگی لازم ہوگی۔

(ج) "طلقة بیوی کو شوہر" متاع الطلاق " (مہر جائیداد) بھی ادا کرے گا۔

(د) فریقین کی سماجی حیثیت اور مالی حالت کے پیش نظر شوہر اپنی مطلقہ بیوی کو جب تک وہ زندہ رہے یا وہ نکاح ثانی کرے، کفالت کی رقم ادا کرتا رہے گا۔

(۵) شادی سے جو اولاد ہوئی ہو اس کی سرپرستی اور حضانت کا پورا انتظام کیا جائے۔

(۵) عین حیاتی مفاد : ہندوستان میں حنفی مسلک کے قوانین کا جس طور پر نفاذ ہو رہا

ہے اس کی روش سے ایک مسلمان کو کسی دوسرے شخص کو عین حیاتی مفاد دینے میں کافی دقتوں اور پیچیدگیوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے مثلاً الف کہتا ہے کہ "اگر میں ایک گاؤں میں اپنی زمین ب کو عین حیاتی مفاد کے لیے دے چکا ہوں اور بعد میں دستاویز کے ذریعے اسی کو ج کے نام بیہ کرنا چاہتا ہوں تو اس عین حیاتی مفاد کا قیام مشتبہ ہو جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ساری جائیداد قطعی طور پر ب کی ملکیت میں آجائے۔

لیکن اگر الف نے کسی ہوشیار قانون دان سے مشورہ کیا ہوتا تو وہ یوں کہتا۔ "میں اپنی

پوری جائیداد ج کو دیتا ہوں، لیکن ب کو اس جائیداد سے مستفید ہونے کا عین حیاتی حق دیتا

ہوں۔ اس قسم کا بیہ نامہ نمائندہ جائیداد قرار دیا جائے گا۔ مختصر طور پر صورت حال یوں ہے :

الف : ایک حنفی مسلمان اپنی سیاحت میں مناسب الفاظ کے ذریعے ہر قسم کی جائیداد کو عین حیاتی مفاد میں بدل سکتا ہے۔

ب : شیعیہ - اثنا عشری یا فاطمی مسلک میں بھی یہ صورت ممکن ہے۔

ج: لیکن یہ قانون دشوار گزار اور پیچیدہ ہے۔ ”حین“ اور ”منافع“ میں واضح طور پر فرق نہ کرنے سے صورت حال بدل سکتی ہے۔ اس پیچیدگی کو دور کرنے کی غرض سے قانون کو نیکل دینا مناسب ہوگا۔

”کوئی مسلمان اپنی ہر قسم کی جائیداد کے معاملے میں حین حیات مفاد کسی شخص کے حق میں قائم کر سکتا ہے جو وفاق کی موت کے ساتھ ختم ہو جائے گی اور اس کے بعد جائیداد اس شخص کے حوالے کر دی جائے گی جسے وفاق نامزد کر چکا ہو اور جو وفاق کی وفات کے وقت خود بقید حیات ہو۔“

اس قسم کی اجارہ داری، وصیت کے ذریعے یا بیہ کے ذریعے قائم کی جاسکتی ہے بشرطیکہ اس مفاد پر عمل کرتے وقت وہ شخص بقید حیات ہو جس کے حق میں مفاد قائم کیا گیا ہو یا وصیت کے مطابق ایسا مفاد قائم کیا گیا ہو۔

(۶) محرم الارث کا حصہ :- ایک سادہ مثال ملاحظہ ہو۔

ایک حنفی مسلمان کی وفات کے وقت اس کے دو بیٹے الف اور ب زندہ ہیں، لیکن تیسرا بیٹا ج باپ کی حیات ہی میں فوت ہو چکا ہے جس کا ایک بیٹا د زندہ ہے۔ چونکہ باپ کے مرتے وقت الف اور ب بقید حیات ہیں اس لیے باپ کی جائیداد کے پورے وارث یہی دونوں قرار پائیں گے۔ تیسرے بیٹے ج کی اولاد د کو کوئی حصہ نہیں ملے گا، کیونکہ دادا کی حیات میں باپ کے انتقال کی وجہ سے پوتا محرم الارث ہو جاتا ہے۔ دادا اپنی زندگی میں پوتے کے حق میں وصیت کر کے اس نا انصافی کا تدارک کر سکتا ہے لیکن ایسا کرنا ہمیشہ ممکن نہیں ہوتا ہے اور اس صورت میں محرم الارث اولاد شدہ قسیم کی نا انصافی کا شکار ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پاکستان نے اس قانون کو یکسر بدل دیا ہے۔ اب وہاں ایسا قانون رائج ہے جس کے تحت محرم الارث اولاد اتنے ہی حصے کی حق دار ہوگی جو اس کے باپ (یا ماں) کو بقید حیات ہونے کی صورت میں ملتا۔ اس قسم کا قانون عام حالات کے تحت کارآمد ہو سکتا ہے لیکن اس میں وہ گنجائش نہیں ہے جو اسلامی قوانین کا خاتمہ ہے۔ میری گزارش ہے کہ اس مقصد کے لیے حسب ذیل قاعدے بنائے جائیں۔

(الف) کوئی شخص مرتے وقت محرم الارث اولاد یا اس اولاد کے وارث چھوڑے تو اس کے ترکے کی تقسیم اس طرح کی جائے گی جیسے محرم الارث کے مورث زندگی میں اپنے ورثے کے حقدار ہوئے اور ان سے محرم الارث ورثانے حصہ حاصل کیا۔

(ب) ترکے کی تقسیم اسلامی قاعدے یعنی زینہ اولاد کو دو حصے کے حساب سے کی جائے گی۔ دوسرے الفاظ میں ایسے قانون کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر محرم الارث اپنے متوفی باپ یا ماں کے قائم مقام کی حیثیت اسلامی قاعدے کے مطابق اپنے متوفی باپ (دو حصے) یا متوفی ماں (ایک حصہ) کا حصہ حاصل کرے گا۔

اس قاعدے سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ اس کا اطلاق صرف ان ورثا پر کیا جاسکتا ہے جو براہ راست وارث قرار پاتے ہوں۔

(۷) دراثت کے قانون کا اطلاق : پہلے یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ اگر ایک شادی شدہ مسلمان جوڑا اپنے نکاح کو اسپیشل میریج ایکٹ بابت ۱۹۵۴ کے تحت رجسٹر کرائے تو وہ ہندوستانی قانون دراثت کے پابند ہوں گے۔

ہندوستانی قانون دراثت میں اس کا لحاظ رکھا جاسکتا ہے کہ اگر کوئی شخص چاہے تو اپنے پرسنل لا کے بجائے اپنے آپ کو اس ایکٹ کا پابند کر سکتا ہے۔ میری گزارش ہے کہ اگر ہندوستانی قانون دراثت میں شادی شدہ جوڑوں کے لیے اس بات کی گنجائش رکھی گئی ہے تو پھر غیر شادی شدہ افراد یا بیوہ یا وہ رنڈ سے (جن کی بیوی فوت ہو گئی ہو) اس حق سے کیوں محروم کیے جاتے ہیں؟ اگر وہ چاہیں تو ان کو پرسنل لا سے نکل کر اپنے آپ کو ہندوستانی قانون دراثت کا پابند کرنے کا اعلان کرنے کا اختیار ہونا چاہیے۔ ایسا کرنا قانونی اعتبار سے بھی جائز ہوگا اور انصاف۔ اصول یا اس مالک کے کسی اور قانون کے خلاف بھی نہ ہوگا۔ مثلاً الف ایک غیر شادی شدہ مسلمان ہے، خاصی دولت کا مالک ہے اور کافی عمر کو پہنچ چکا ہے۔ اس کے کئی دور کے رشتے دار ہیں جو نہ اس کی طرف کوئی التفات کرتے ہیں اور نہ ان میں سب یکساں طور پر حاجت مند ہیں۔ اب یہ ہو سکتا ہے کہ الف اپنی جائیداد ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دے کر اس کے نام چھوڑنے کا خواہش مند ہو۔ مسلم پرسنل لا کے مطابق وہ اس کا مجاز نہیں ہے لیکن اگر

اسے یہ اختیار حاصل ہوتا کہ وصیت کے ذریعے اپنی جائیداد کو اپنے ورثا میں جس تناسب میں چاہے تقسیم کر سکتا، تو وہ ان میں سے ہر ایک کی ضرورت اور حاجت مندی کا لحاظ رکھ کر ایسا کرتا۔ یہ عمل مناسب اور نصفت کے مطابق ہے۔

خاتمۂ کلام

مسلم پرسنل لایم جب کسی ترمیم کا سوال پیدا ہوتا ہے تو اس کی مخالفت میں سب سے بڑی دلیل یہی پیش کی جاتی ہے کہ شریعت، دین اسلام کا جزو ولا ینفک ہے۔ اس لیے اس میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں ہے۔ شریعت کی پابندی قانونی حیثیت سے فرض ہے اور اخلاقی حیثیت سے لازمی ہے۔ اس لیے اس میں قطع و برید نہیں کی جاسکتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو ہندوستان میں مسلم پرسنل لا کے نام سے جو قانون مروج ہے اسے "شریعت" کا درجہ دینا ہی غلط ہے۔ یہ پرسنل لا غیر دینی ہے جسے دستور ہند نے (جو "اسلامی" نہیں، "غیر دینی آئین" ہے) رائج کیا ہے۔ یہ دستور ہندوستان میں صرف مذہب اسلام ہی کو سچا مذہب تصور نہیں کرتا ہے۔ آج جو کچھ پرسنل لایم پایا جاتا ہے اس کا صرف ایک جزو اسلامی شریعت سے مطابقت رکھتا ہے۔ ورنہ وقتاً فوقتاً اس میں جو تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ ان کا اصلی مقصد یہی ہے کہ ملک میں ہر شہری کے لیے یکساں قانون ہوں۔

دوسری بات یہ بھی یاد رکھنی چاہیے کہ بدلتے ہوئے سماجی حالات سے نئے نئے مسائل پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ ان کی وجہ سے عدل و انصاف کے طریقہ کار میں بھی تبدیلیاں کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ قرآن مجید کا حکم ہے کہ انسان کو اپنے آپ، اپنے والدین اور اپنے عزیز و اقربا کے معاملات میں بھی پورے طور پر عدل اور نصفت کا سلوک کرنا چاہیے (سورہ ۴ آیت ۱۳۵) چنانچہ شریعت اسلام کی تعلیم ہے کہ انسان ہمیشہ عدل اور انصاف کا متلاشی رہے۔ تیسری بات یہ بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ ان اسلامی ممالک میں بھی جن میں شہریوں کی اکثریت دین اسلام کو ماننتی ہو، مغربی تجارتی اور ثقافتی اثرات کے تحت سماجی انقلاب آچکا ہے۔ شمالی افریقہ میں فرانسیسی اور مشرق وسطیٰ میں انگریزی تعلیم نے وہاں کے تعلیم یافتہ طبقے کے ذہن کے کچھ نئے گوشے ابھارے ہیں اور خصوصاً وہاں عورتوں کے حقوق کے معاملے

میں خاصا انصاف برتا جانے لگا ہے۔ یورپ اور امریکہ میں عورت اب سرف شوہر کی مطیع و فرماں بردار ہی نہیں رہی بلکہ اس کی مددگار اور رفیق حیات ہے، اس لیے تعدد ازدواج کما سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ جنسی بے راہ روی تو ساری دنیا کا مسئلہ ہے، اس کے باوجود مغربی تہذیب سے جتنے بھی ممالک متاثر ہیں ان میں ایک بیوی رکھنے کی پابندی ہے۔ ان ملکوں نے عورتوں کی حیثیت بہتر بنانے کے لیے قوانین وضع کیے ہیں اور اس لحاظ سے یہ اقدام رسول اکرم صلم کے بتائے ہوئے طریقے کے مطابق ہے، کیونکہ رسول اللہ نے عرب جیسے ملک میں جہاں عورتوں کو کوئی حقوق نہیں تھے، انھیں نہایت معقول حقوق عطا کر کے ایک سماجی انقلاب پیدا کر دیا تھا۔

جہاں انصاف ہونا چاہیے وہاں نیا قانون وضع کرنا کوئی بدعت نہیں ہے، لہذا موجودہ حالات میں اپنے قوانین میں اصلاحات کی طرف قدم بڑھانے میں کوئی بُرائی نہیں ہے۔ اس سلسلے میں بعض سیاسی استرانشات بھی پیش کیے جاتے ہیں، اس کا جواب تو یہی ہے کہ سیاست کا جواب سیاست وال ہی دیں۔ قانون کے ماہرین اپنا کام کریں، البتہ ایک بات صاف ہے کہ جب تک خود مسلمان اس معاملے میں آگے نہیں بڑھیں گے، حکومت اپنی طرف سے کوئی قدم نہیں اٹھائے گی اور ابھی ایک اہم اقلیت (مسلمانوں) کی مرضی کے بغیر مشرک رسول کو ڈٹا فذ کرنے کی کوئی تجویز نہیں ہے۔

اور پر کی بحث سے مسلم پرسنل لا کے سلسلے میں جو دقتیں سامنے آئی ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

(۱) ہم ایک ہی مسابک کی شریعت اور اسی کی تاویلات سے بندھے ہوئے ہیں۔

(۲) جب کوئی شخص اپنی پہلی بیوی کی مرضی کے بغیر دوسری شادی کر لیتا ہے تو ہم پہلی بیوی کے لیے داد و انصاف کا کوئی راستہ نہیں کھولتے۔

(۳) ہم ان عورتوں کا کوئی تحفظ نہیں کرتے جن کے سروں پر ہر وقت ”تین طاقوں کی تلوار لٹکتی رہتی ہے۔“

(۴) اور نہ ہم کسی مظلوم عورت کی کفالت (جب تک وہ نکاح ثانی نہ کر لے) کا کوئی انتظام کرتے ہیں۔

- (۵) ہم نے حین حیات حقیقی کے قانون کو پیچیدہ اور دشوار بنا دیا ہے۔
 (۶) ہم نے محروم الارث اشخاص کی کفالت کا لحاظ نہیں رکھا ہے۔
 (۷) ہم غیر شادی شدہ اشخاص کو اس حق سے محروم رکھتے ہیں کہ وہ وصیت کے ذریعے اپنی جائیداد کا معقول حصہ کسی خاص شخص کی ضرورت کا لحاظ کرتے ہوئے اس کے نام کر جائیں۔

ان امور سے متعلق جو قانونی اصلاحات تجویز کی جا رہی ہیں وہ حسب ذیل ہیں:
 (۱) جہاں کہیں کسی ایک مسک کے شریعت کی کسی دفعہ سے نا انصافی ہو وہاں کسی دوسرے اسلامی کتب خیال کے مسک کے لحاظ سے انصاف حاصل کرنا چاہیے۔
 (۲) کسی شخص کو مصاحبی بورڈ کی اجازت حاصل کیے بغیر پہلی بیوی کی موجودگی میں دوسرا نکاح کرنے کی اجازت نہیں ہوگی۔

(۳) ایک مجلس میں تین طلاقیں دے کر اسے نافذ کرنا قانوناً موقوف کر دینا چاہیے اور مصاحبی کارروائی کا ایسا طریقہ اختیار کرنا چاہیے جس سے بیوی اور بچوں کی حفاظت ہو سکے۔
 (۴) طلاق کے ساتھ ہی نان و نفقہ کی ادائیگی کی ذمہ داری عاُمہ کی جانی چاہیے۔
 (۵) حین حیات مفاد کے قانون کو سادہ اور سہل بنایا جائے۔

(۶) براہ راست محروم الارث ہونے والی اولاد اور ان کی اولاد کو بھی اپنے مورث کے ترکے کا حقدار تسلیم کرنا چاہیے۔

(۷) ایک غیر شادی شدہ مرد یا لاولد عورت کو حق ہونا چاہیے کہ وہ وصیت کے ذریعے اپنی جائیداد اپنی مرضی اور خواہش کے مطابق جسے چاہے بخش دے۔

یہ کہنا غیر ضروری ہے کہ میری یہ معروضات اس سلسلے میں حرفِ آخر کا درجہ نہیں رکھتی ہیں اور کبھی کبھی دوسری صورتیں ہیں جن پر غور و خوض کیا جاسکتا ہے لیکن ابتداً سادہ طریقے سے ”مسلم پرسنل لا (متفرقات امور) (یکٹ)“ سے کی جاسکتی ہے۔ تجربے اور مطالعے کے بعد پھر مسلمانوں کے لیے ایک مفصل پرسنل لا وضع کیا جاسکتا ہے۔ غور کرنے پر معلوم ہوگا کہ ان تجویزوں کے علاوہ جو میں نے پیش کی ہیں ہمارے لیے تین اور راستے کھلے ہیں۔

الف : حالات بہ طور قائم رہیں : میری گزارش ہے کہ یہ نا انصافی ہوگی۔ اس لیے میں اس کے خلاف ہوں۔

ب : ایک مفصل پرنسپل لا وضع کیا جائے جو نکاح، طلاق اور وراثت کے قوانین پر مشتمل ہو ایسی کوشش میں وقت، محنت اور روپیہ بہت صرف ہوگا اس لیے میں اس کا بھی مخالف ہوں۔
ج : ایک مشترکہ سول کوڈ کا نفاذ ہو۔ اگرچہ دستور ہند میں اس کی گنجائش رکھی گئی ہے، لیکن مسلمان اس کے بالکل خلاف ہیں۔ اس عمل سے ان کے دلوں کو چوٹ لگے گی اور وہ بڑی شدت سے اس کی مخالفت کریں گے۔ اس سے ایک نقصان اور یہ بھی ہوگا کہ جمہوریت اور ضرورتی قسم کی اصلاحات ممکن ہیں، وہ بھی رہ جائیں گی۔

میں نے جو تجویزیں اصلاحات سے متعلق پیش کی ہیں (۱) وہ کم وقت میں بہ آسانی قانونی شکل میں آ سکتی ہیں (۲) ان سے مسلمانوں کی موجودہ اہم ضرورتیں پوری ہو جائیں گی (۳) عورتوں اور بچوں کے ساتھ انصاف ہوگا (۴) اس طرح مزید اصلاحات پر غور و فکر کرنے کی فضا تیار ہو سکے گی (۵) اور اس طرح مسلمان دنیا پر یہ ثابت کر دیں گے کہ وہ بھی اپنی آبادی کے نصف حق یعنی عورتوں اور بچوں کے ساتھ حق انصاف کے معاملے میں غافل نہیں ہیں۔

دنیاۓ اسلام میں مسئلہ تعلیم و تربیت

بنیادی اصول

مولانا سید ابوالحسن علی حسنی ندوی

یہ مضمون دراصل ایک خطبہ ہے جو جناب مولانا نے ۱۹۶۸ء میں سعودی حکومت کی دعوت پر ریاض یونیورسٹی میں دیا تھا۔ اس مجلس میں وزارت تعلیم کے نمائندے، وزیر تعلیم، کالجوں کے اساتذہ اور بڑی تعداد میں ماہرین تعلیم شریک تھے۔ اصل مضمون عربی میں تھا۔ اس کا اردو ترجمہ س۔ ن۔ ع۔ ندوی صاحب نے کیا ہے۔ ہم نے مصنف اور مترجم کی اجازت سے اس کی تلخیص کر دی ہے مگر پوری کوشش کی ہے کہ نفس مطلب میں خلل نہ آئے پائے۔ (ادامہ)

اس وقت جب میں اس متبرک مقام پر کھڑا ہوں، مجھ پر ایک عجیب نفسیاتی کیفیت طاری ہے۔ میرے دل پر دو متضاد احساسات کا ہجوم ہے۔ ایک طرف قدیم مدارس کے علما، مغربی جامعات کے فضلا، مختلف علوم میں خصوصی استعداد رکھنے والوں اور غیر ملکی زبانوں کے ماہروں کی اتنی بڑی تعداد کو دیکھ کر وزارت تعلیم کی کامیاب جدوجہد اور حکومت وقت کے کارناموں پر

حیرت آمیز مسرت کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ اگر میں اس وقت کسی ایسے ملک میں ہوتا جس نے ابھی ابھی وحشیانہ زندگی کو چھوڑ کر تمدن زندگی اپنائی ہو، جو نہ کوئی خاص عقیدہ رکھتا ہو نہ زندگی کی مخصوص اقدار کو تسلیم کرتا ہو جس کے پاس نہ کوئی دعوت ہو نہ ماضی کی شاندار روایات جسے انسانی مسائل سے کوئی دلچسپی نہ ہو صرف جسمانی بقا اور آسائش، صنعت و حرفت کا فروغ، نقاشی اور خطاطی کی ترقی اور دوسرے ملکوں سے تجارتی میل جول مد نظر ہو تو مجھ پر یہ احساس مسرت غالب آجاتا۔

مگر دوسری طرف مجھے خوف و اندیشہ ہے اس لیے کہ سچی اور پُر خلوص محبت کا ہمیشہ سے خوف و اندیشہ اور حیرت و غیرت سے چوٹی دامن کا تعلق رہا ہے۔ اس خوف کی وجہ کو سمجھنے کے لیے ہمیں اس بات پر غور کرنا ہو گا کہ یہ چیز یہ نما ایک جدا گانہ نوعیت رکھتا ہے۔ یہ انسانی فلاح و بہبود کے ایک پیغام کا حامل رہا ہے۔ اللہ نے اپنے اس پیغام کے ابلاغ کو اور اس چیز کے کو ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ کیا ہے۔ ان دونوں کو ایک دوسرے سے جدا کرنے کی کوشش نہ صرف شرمناک اور مجرمانہ بلکہ غیر طبعی کوشش ہوگی جو کبھی کامیاب نہیں ہو سکتی۔ یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس نے جسیرہ نما نے عرب کو تاریخ کے ہر دور میں مرکزی مقام بخشا ہے اور قیادت و رہنمائی اور جہاں بانی کے تعلیم اور بلند منصب پر فائز کیا ہے۔ دوسروں کی تقلید اور شاگردی، دوسروں کے بنائے ہوئے دستور کا نفاذ، ان کے کھینچے ہوئے نقشوں میں رنگ بھرنے اور ان کے علوم و تجربات کو جوں کا توں قبول کر لینا، اس کی شان کے منافی ہر تہذیب و تمدن کا مسئلہ ہو یا تعلیم اور نظام تربیت کی مشکلات ہوں، ہر معاملہ میں خود شناسی خود اعتمادی سے کام لینا اس کی فطرت کا تقاضا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس ملک کا تعلیمی مسئلہ اتنا سادہ اور آسان نہیں جتنا بہت سے ماہرین تعلیم سمجھ بیٹھے ہیں۔ اس معاملہ میں کامیابی اور مشکلات پر قابو پالینے کا اندازہ صرف ان چیزوں سے نہیں ہو سکتا کہ عوام میں تعلیمی رجحان بڑھ گیا ہے، اسکولوں اور کالجوں کی کثرت ہے اور پڑھ لکھے لگوں کی بڑی تعداد پیدا ہو گئی ہے۔ چند یونیورسٹیاں بھی قائم ہو گئی ہیں اور ان میں تعلیم کی تکمیل کرنے والوں کی تعداد میں روز بروز اضافہ ہو رہا ہے، بہت سے طلبہ دنیا کے مختلف تعلیمی مراکز میں اعلیٰ تعلیم کے لیے

جا رہے ہیں، امتیاز کے ساتھ کامیاب ہو کر واپس آ رہے ہیں اور مختلف تعلیمی اور انتظامی ذمہ داریاں سنبھال رہے ہیں، لیکن ہے اسے افریقہ کے کسی گننام ملک کے لیے جو جدید تہذیب و تمدن کے دائرہ میں نیا دنیا داخل ہوا ہو، ترقی کا معیار قرار دیا جائے مگر اکثر ملک یہاں تک کہ جن میں جاپان اور ہندوستان بھی شامل ہیں بعض ناخواندگی اور جہالت کے خلاف جدوجہد اور علم و فن کی اشاعت کو اپنی منزل مقصود اور معیار کمال قرار نہیں دیتے بلکہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ یہ علوم و فنون، ان کے قدیم ترین فلسفے اور ان کے تہذیب و تمدن کے رنگ میں رنگے ہوئے ہوں اور ان کے دل و دماغ کی گہرائیوں تک اترے ہوئے نظریات و افکار اور ان کے رگ و ریشے میں سرایت کیے ہوئے عقائد سے ہم آہنگ ہوں جن پر وہ ایمان رکھتے ہیں اور مضبوطی سے قائم ہیں۔ اسی طرح سوویت روس جس نے تمام ادیان و مذاہب کو کلی طور پر رد کر دیا ہے اور فکری آزادی میں کافی آگے بڑھا ہوا ہے جس کے بارے میں مشہور ہو گیا ہے کہ وہ ہر قسم کی روایات کی پابندیوں سے آزاد ہو چکا ہے اور اس کے لیے کسی فرد کی تقدیس کا نظریہ قابل قبول نہیں چاہے وہ نبی یا رسول ہو، یا روحانی پیشوا اور یا کسی فکری تحریک کا قائد۔ یا کسی خاص مکتب فکر کا داعی۔ وہ ہر قسم کی اجارہ داری کا منکر ہے وہ کسی ملک کے تعلیم و تربیت کے اصول، عالمگیر انسانی اصول اور نوع انسانی کا مشترک سرمایہ تسلیم نہیں کرتا اور اس کو ایسا صاف و شفاف پانی نہیں سمجھتا جس میں رنگ آمیزی نہ کی جاسکی۔ وہ کمیونسٹ عقیدے کے باہر سے کسی طرز تعلیم کو درآمد کرنے بلکہ ایسے علم و ادب کو ملک میں داخل ہونے کی اجازت نہیں دیتا جو بقول اس کے بورژوائی اور سرمایہ داری نظریات، رجحانات، ماحول و معاشرے میں پروان چڑھا ہو اسے یہ خطرہ محسوس ہوتا ہے کہ کہیں ایسے علوم و فنون کیونزم کے عقیدے میں شک و شبہ پیدا نہ کر دیں اور اسے کمزور نہ بنادیں۔

آپ نے دیکھا کہ روس جو تمام حدود و قیود اور ہر طرح کے تقلیدی رجحانات کے خلاف بغاوت اور کامل آزادی کا علم بردار کہلاتا ہے، اس نے بھی نظریاتی اور علمی تمام علوم یہاں تک کہ علم سائنس، جغرافیہ اور تاریخ کو کمیونزم کے رنگ میں رنگنے اور اپنے قائدین

اور اپنی تحریک کے مؤسسين کا دل مارکس اور لينن کے افکار و نظريات کا پابند بنایا ہے ، ان علوم و فنون اور ان رہنماؤں کی فکری بنیادوں میں مضبوط رشتہ قائم کر دیا ہے اور اس امر میں وہ اسی طرح حساس اور باشعور ہے جیسے اہل مذہب اپنے عقائد اور اقدار کا یا عرب اپنے نسب اور خاندان ، عزت و آبرو کا احساس رکھتے تھے اور اس پر اپنی جان قربان کرتے تھے ۔

اس موقع پر روس کے ماہرین تعلیم میں سے صرف ایک کی شہادت کافی ہوگی مشہور ماہر طبیعیات McGovern کی رائے ہے ۔

” روسی علم دنیاوی علوم کی قسم سے نہیں ہے بلکہ ان سب سے جدا اور مستقل حیثیت رکھتا ہے ۔ ہمارے اس علم کی اصلی خصوصیت یہ ہے کہ اس کی بنیادیں واضح اور میسر فلسفے پر استوار ہیں ۔ تمام علمی تحقیقات کے لیے کوئی نہ کوئی اساس ہونی چاہیے اور ہمارے علم کی اساس وہی مادی نظریات و اصول ہیں جنہیں مارکس ، لینن اور اسٹالن وغیرہ نے پیش کیا ہے ہم چاہتے ہیں کہ طبیعی علوم کے میدان میں بھی فلسفہ ہمارے ساتھ رہے اور ہم پوری قوت ، حوصلہ مندی اور پامردی کے ساتھ ان تمام نظریات اور فلسفوں کا مقابلہ کریں جو ہمارے مادی مارکسی فلسفے سے متصادم ہوں ۔“

اسی بنا پر روس اپنے اہم ترین علوم کو اپنے تسلیم کردہ اصولوں سے تطبیق دینے میں کامیاب رہا اور اس نے انہیں باہم مربوط کر کے ایک مکمل اکائی بنا دیا ۔ اسی طرح سرمایہ دارانہ نظام زندگی اختیار کرنے والے ممالک اگرچہ مذہبی رواداری اور آزادی نگر کے اصول کو اپنانے میں مشہور ہیں اور علم و سائنس کے میدان میں ہر انسان کی عرق ریزی اور تجربات کے نتائج کو پوری نوع انسان کا مشترک اثاثہ سمجھتے ہیں تاہم وہ بھی اپنے ہاں ایسے نظام تعلیم کو رائج کرنے کی اجازت نہیں دے سکے جو اشتراکیت اور انتہا پسند کمیونزم کا حامی ہو ۔ اس طرح وہ اس بات پر بھی تیار نہیں کہ کمیونسٹ ملکوں سے دو ایک اساتذہ بھی بلائے جائیں خواہ وہ علمی تفصیلت اور فنی مہارت میں کسی بھی درجے پر فائز ہوں ۔

صرف یہی نہیں بلکہ مغرب کے ماہرین تعلیم کسی ملک سے بھی بنے بنائے نظام تعلیم کی درآمد

درست نہیں سمجھتے۔ خواہ وہ ملک بنیادی انکار و نظریات میں ان سے کتنا ہی قریب کیوں نہ ہو۔ چنانچہ تعلیم و تربیت کے اصول نہ تو انگلینڈ فرانس سے لینے پر تیار ہے، نہ فرانس انگلینڈ سے، حالانکہ دونوں صلح و جنگ کے رفیق و دمساز ہیں۔

زبان، تہذیب و تمدن کی یکسانی، بے شمار سیاسی مسائل میں ہم خیالی، دو عالمی جنگوں کی رفاقت اور بڑی حد تک نسل و خون کی مشارکت نے برطانوی اور امریکی قوموں کو باہم بہت قریب کر دیا ہے۔ پھر دونوں ممالک میں غالب اکثریت پریسٹنٹ مذہب کی پیرو ہے لیکن ان تمام روابط و تعلقات کے باوجود امریکہ کے ارباب حل و عقد نے نظام تعلیم برطانیہ مستعار لینا درست نہیں سمجھا، ان کے خیال میں نظام تعلیم ایسی چیز ہی نہیں جسے صنعت و حرفت کی مصنوعات یا خام مواد کی طرح ایک ملک سے دوسرے ملک میں درآمد کیا جائے۔ امریکی فاضل

Dr. J. B. Conant نے اپنی کتاب Education and Liberty

”تعلیم اور آزادی“ میں لکھا ہے ”تربیت کے اصول و ضوابط لین دین اور خرید و فروخت کے اصولوں سے مختلف ہیں، وہ کوئی ایسا مال نہیں جس کی درآمد و برآمد کی جائے۔ ہم نے ماضی میں یورپی یا انگریزی تعلیمی نظریات کو امریکہ میں اختیار کر کے نفع سے زیادہ نقصان اٹھایا ہے“

مذکورہ ماہرین اور قائدین جو اپنی قومی خصوصیات کو اپنی جان کی طرح عزیز رکھتے ہیں تعلیم و تربیت کے نظام کو ایک ایسا لباس سمجھتے جس کی قطع و برید قوموں کے قد و قامت، رسوم و روایات اور اقدار و مقاصد کے مطابق ہونی چاہیے۔

ان مثالوں کے مطابق ہم مسلمانوں کے لیے تو اور زیادہ ضروری ہے کہ ہم نبی آخر کے لائے ہوئے دین کو جو مسخ و تحریف کی دست درازیوں سے محفوظ ہے، ہمیشہ پیش نظر رکھیں خصوصاً جزیرہ نمائے عرب پر اس کی ذمہ داری سب سے زیادہ بڑھ کر ہے کیونکہ وہی اس دین کا اولین منبع و مصدر اور اس کی آخری پناہ گاہ ہے۔ غرض ہمارے لیے سب ضروری ہے کہ ہم اپنے معاملات میں، پسند و ناپسند میں، تعمیر و تخریب میں اور دنیا کی دوسری قوموں سے درآمد و برآمد میں اپنے مذہبی عقائد، اسلامی کردار اور انسانیت کے لیے اپنے پیغام کو مقصد حیات

سمجھیں اور جان سے زیادہ عزیز رکھیں۔ ہمارے لیے سب سے زیادہ ضروری ہے کہ نظام تعلیم و تربیت کا لباس اپنے قد و قامت کے مطابق تیار کریں اور اسے اپنی اس دعوت کے تابع رکھیں جس سے اللہ نے ہمیں نوازا ہے جو ہماری زندگی کا سب سے اہم مقصد ہے اور جسے ہر زمانے میں ساری نوع انسانی تک پہنچانے کا اللہ نے ہمیں ذمہ دار بنایا ہے۔ قرآن کا اعلان ہے :

کنتم خیر امة اخرجت للناس
تامرون بالمعروف وتنہون عن
المنکر وتؤمنون بالله

تم لوگ بہترین جماعت ہو جو انسانوں کے لیے
آئے ہو تاکہ انہیں اچھے کاموں کی تلقین کرو
اور بُرے کاموں سے روکو اور تم اللہ پر
ایمان رکھتے ہو۔

و کذلک جعلناکم امة وسطاً لتکونوا
شهداء علی الناس

اسی طرح ہم نے تم کو درمیانی امت بنایا تاکہ تم
قیامت کے دن لوگوں پر گواہ بنائے جاؤ۔

ہم پر فرض ہے کہ علوم و فنون اور تعلیم و تربیت کے نظریات کو خواہ مغرب کے ہوں یا مشرق کے یہ سمجھ کر اختیار نہ کریں کہ یہی انسانی علم کی معراج اور منتہا ہے کمال ہیں اور انہیں تمام ہزلیات و تفصیلات کے ساتھ قبول کرنا، ان پر عمل پیرا ہونا تمام مشرقی اقوام پر فرض ہے۔ بلکہ اگر انہیں قبول کرنا ضروری ہو تو اس حیثیت سے قبول کریں کہ انسانی تجربات ہیں جن میں خطا و صواب، کامیابی اور لغزش، بصیرت و بے بصیرتی دونوں کا امکان ہے۔ ہمیں چاہیے کہ ان علوم و فنون کو خام مواد کی طرح لیں اور اپنی ضرورت اور حالات کے مطابق مناسب شکل میں ڈھالیں۔ انہیں علم و حکمت کا وسیلہ اور ایمان و معرفت کا ذریعہ بنا کر اپنے آپ کو ارشاد خداوندی کا مصداق ثابت کریں۔

و یتفکرون فی خلق السموت والارض
دبتما خلقت هذا باطلا

وہ آسمانوں اور زمین کی پیدائش کے بارے میں غور کرتے ہیں اور
کہہ اُٹھتے ہیں) اے ہمارے پروردگار تو نے اسے بے جا
پیدا نہیں کیا ہے۔

اللہ سے اس کے بندوں میں سے صرف علم والے
ہی ڈرتے ہیں۔

یہ موجودہ عالم اسلام کا بہت ہی اہم تجربہ ہوگا، جس کا زمانے کے حالات تقاضا کر رہے ہیں۔ عالم اسلام میں برسرِ اقتدار تعلیم یافتہ طبقے اور صحیح العقیدہ جمہورِ مسلمین میں باہم جو کشمکش پائی جاتی ہے وہ خاص طور پر اس کی متقاضی ہے۔

یہ ملک اس تجربے کے لیے بہترین ثابت ہو سکتا ہے اس کے لیے اللہ نے سازگار حالات اور مناسب مواقع بھی ہتیا کر دیے ہیں کیونکہ یہ ایک ایسی حکومت کے ظلِ عاطفت میں ہے جو خود ایک دینی دعوت کے طفیل وجود میں آئی ہے۔

جو قومیں سن رشد کو پہنچ چکی ہیں اور غلامی اور اندھی تقلید کی زنجیروں سے آزاد ہو چکی ہیں ان کی نظر میں تعلیم و تربیت اب اصل مقصد نہیں رہی بلکہ اس کی حیثیت وسیلے کی ہو گئی ہے۔ ذہنی نابالغی کے دور میں دنیا بہت سی چیزوں کو اصل مقصد سمجھتی تھی لیکن نوعِ انسانی طویل تجربات اور عقلی ترقیوں کے بعد اب وہ چیزیں بلند مقصد تک پہنچنے کا ذریعہ قرار دی جا رہی ہیں۔ لہذا یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ تعلیم و تربیت، مدرسوں، علم و فن کے مرکوزوں، کتب خانوں اور نشر و اشاعت کے اداروں کو کسی زمانے میں اصل مقصد کی حیثیت دی گئی ہو لیکن انیسویں صدی کے مشرق پر بھی نابالغ ذہنیت اب تک مسلط ہے۔ ہم قوم کی ایک قابلِ لحاظ تعداد کو لکھنا پڑھنا سکھا دیتے ہیں، کسی علاقے میں چند مدرسے یا کالج قائم کر دیتے ہیں تو ہم سمجھتے ہیں کہ گوہرِ مقصود حاصل ہو گیا اور ہم اپنے فرض سے سبکدوش ہو گئے۔ لیکن مغرب جو تعلیم کا بہت شائق ہے اس کے باوجود کہ اس کے اکثر علاقے ذہنی غیر جانبداری، لامذہبی بلکہ اسکاڈنک میں شہرت رکھتے ہیں تعلیم کے نظام اور تربیت کے اصولوں کو لکھنا پڑھنا سکھانے کا بے جان آئہ نہیں سمجھتا اور نہ انہیں منتشر اور بے جوڑ معلومات کو ایک نسل سے دوسری نسل تک منتقل کرنے کا وسیلہ قرار دیتا ہے بلکہ نظامِ تعلیم کو اس نقطہ نظر سے دیکھتا ہے کہ وہ حال کو ماضی سے، نئی نسل کو اسلاف سے اور معلومات کو عقائد سے ملانے والا رابطہ ہے۔ وہ اسے انتشار اور تخریب کا نہیں بلکہ تشکیل و تعمیر کا عمل سمجھتا ہے۔

یہاں موجودہ مغربی دنیا کے تین سربراہ آوردہ مفکرین اور ماہرینِ تعلیم کی رائیں نقل

کی جا رہی ہیں Sir Percy Nunn جو برطانیہ کے ماہرین تعلیم میں سب سے ممتاز مقام رکھتا ہے "انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا" کے مضمون میں لکھتا ہے :

"لوگوں نے تربیت کی تعریف میں مختلف راہیں اختیار کی ہیں لیکن ان میں مشترک اصل اور بنیادی نقطہ یہ ہے کہ تربیت قوم کے بزرگوں اور تربیت دینے والوں کی اس کوشش کا نام ہے جو وہ نئی نسل کو اپنے تسلیم اور اختیار کیے ہوئے نظریہ زندگی کے مطابق ڈھالنے کے لیے کرتے ہیں اور ایک مدرسہ کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ طالب علم پر نظریہ زندگی سے تعلق رکھنے والے روحانی عوامل کو اثر انداز ہونے کا موقع فراہم کرے اور طالب علم کی ایسی تربیت کرے کہ اس کے لیے اپنی قومی زندگی کی حفاظت کرنا اور اس کو آگے بڑھانا ممکن ہو سکے۔"

جان ڈیوی John Dewey جو موجودہ امریکی نظام تعلیم پر دوسرے ماہرین سے کہیں زیادہ اثر انداز ہوا ہے، اپنی کتاب جمہوریت اور تعلیم Democracy and Education میں لکھتا ہے :

"قومیں تجدید کے سہارے زندہ رہتی ہیں اور تجدیدی کوششوں کی بنیاد بچوں کی تعلیم و تربیت پر قائم کی جاتی ہے، قوم مختلف طریقوں سے ناخواندہ افراد میں سے اپنے مسائل اور اپنے نظریہ زندگی کے لیے صلاح درنا ہٹا کرتی ہے اور ان کو اپنے عقائد اور اصولوں کے سانچے میں ڈھالتی ہے۔"

پروفیسر کلارک Prof. Clark لکھتا ہے :

"تربیت کی تعریف و تشریح میں اور جو کچھ بھی کہا جائے لیکن یہ تسلیم ہے کہ تربیت اس نظریہ زندگی کی حفاظت اور استحکام اور اسے اگلی نسلوں تک پہنچانے کی جدوجہد کا نام ہے جس پر قوم ایمان رکھتی ہے اور جس کی بنیادوں پر قومی زندگی کی عمارت قائم ہے۔"

اس نقطے پر اسرائیل سب سے زیادہ زور دیتا ہے۔ چنانچہ اپنے تمام ترقی پسندانہ رجحانات، ترقی یافتہ یورپی ممالک کے ساتھ ساتھ چلنے کی خواہش اور غیر ملکی زبانوں اور جدید علوم کے ماہرین کی کثرت کے باوجود وہ عبرانی زبان کو جو اس کے مذہبی شعور اور ثقافتی

سرمایہ کی امین ہے، فروغ دینے میں تمام ممالک سے آگے ہے۔ ڈاکٹر راڈک ماتھیوز
Dr. Radrick Matheos اور ڈاکٹر متی عترادی کی مرتب کردہ کتاب

”التربیة فی الشرق العربی“ میں وضاحت کے ساتھ موجود ہے :

”فلسطین کے اسرائیلی مدارس میں سب سے اہم اور قابل توجہ چیز یہ ہے کہ گوانگریزی فرانسیسی اور عربی زبانوں کی تعلیم نصاب میں شامل ہے مگر تمام مضامین میں ذریعہ تعلیم عبرانی ہے اور تعلیم کے تمام مراحل میں مذہبی تعلیم اور اس کو صہیونیت کی بقا و ترقی کی بنیاد بنانے پر بہت زیادہ توجہ دی جاتی ہے۔“

مذکورہ بالا عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اسرائیل کے تمام مدارس اور تمام پارٹیاں اور طبقے جن سے طلبہ کے سرپرست تعلق رکھتے ہیں، تعلیمی، مذہبی اور سیاسی خیالات اور قدروں میں باہمی اختلاف کے باوجود اس بنیادی نقطہ پر متفق ہیں اور مذہبی تعلیم و تربیت پر خصوصی توجہ دیتے ہیں۔ بعضوں کا خیال ہے کہ یہودی مذہبی روایات ہی وہ مینار ہے جس سے نظام تعلیم کے لیے روشنی حاصل کرنی چاہیے۔“

اس فکر و خیال کا جو تعلیم و تربیت کو قوم کے قبول کردہ عقائد اور خیالات کو اجاگر کرنے کا وسیلہ قرار دیتا ہے۔ مرکزی نقطہ یہ ہے کہ تعلیم کی بنیاد والدین کا عقیدہ، اور ارادہ ہے۔ ان ہی کو اس کا حق پہنچتا ہے کہ اپنے جگر گوشے کے لیے جو ان کے خوابوں اور خیالوں کا وارث ہے، نظام تعلیم منتخب کریں۔

بمبئی کے مسیحی تعلیمی اداروں کی انجمن نے صوبائی حکومت کے خلاف وہاں کے ہائی کورٹ میں مقدمہ دائر کیا تھا اور یہ درخواست کی تھی کہ حکومت کو اس سے باز رکھا جائے کہ مسیحی لڑکوں کو، ان کی والدین کی مرضی کے خلاف تعلیم دیں، اس درخواست پر وہاں کے چیف جج اور ایک دوسرے جج نے فیصلہ صادر کرتے ہوئے لکھا تھا :

”جمہوریت میں ایک شہری کا سب سے قیمتی حق فکر و خیال کی آزادی ہے اور اس میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہو سکتا کہ خیال پر کنٹرول کرنے کا سیدھا اور آسان طریقہ نوجوانوں کی تعلیم کو کنٹرول کرنا ہے۔ حکومت کسی باپ کو مجبور نہیں کر سکتی کہ وہ اپنے

بچے کو دہی تعلیم دلائے جسے حکومت مناسب بھی ہو، انسانی حقوق کے چارٹر جس میں
ہندوستان بھی شریک ہے — کے آرٹیکل ۲۶ (۳) میں کہا گیا ہے
والدین کا پہلا حق ہے کہ وہ یہ فیصلہ کریں کہ ان کے بچے کو کس قسم کی تعلیم دی جائے۔“

(All India Reporter 1954 5-C 561)

ہم نے دیکھا کہ یہ مغربی اقوام جن کا تعلق مسیحی عقائد سے بہت کمزور ہو گیا ہے اور جن میں
مسلمہ اصول اور عقائد کے مارے میں بے اعتمادی پیدا ہو گئی ہے اپنے نظام تعلیم کو اس خاص
نقطہ نظر سے دیکھتی ہیں اور اس سے قومی زندگی، اصول و عقائد میں استحکام پیدا کرنے،
اور فرد و جماعت، عقل اور جذبات اور حال اور ماضی کے درمیان ربط و تعلق اور ہم آہنگی
پیدا کرنے کا کام لیتی ہیں تو مسلم اقوام اور اسلامی اور عرب ممالک اس سے یہ کام کیوں نہ لیں
جبکہ ان کی پوری تاریخ میں کبھی علم و کلیسا اور مذہب و حکومت کے درمیان برائے نام
کشمکش بھی نظر نہیں آتی۔

ماضی قریب کی دو تباہ کن جنگیں جن کی قیادت علم اور تہذیب و تمدن کے چوٹی کے
لوگوں نے کی، یہ ثابت کرنے کے لیے کافی ہیں کہ ترقی یافتہ ملکوں کی تعلیم، صالح اخلاق،
انسانیت کا احترام اور کمزور اقوام کے ساتھ عدل کا جذبہ پیدا کرنے میں ناکام رہیں۔ امریکہ
یورپ، ہندوستان اور دوسرے مشرقی ممالک میں یونیورسٹیوں کے فوجیوں کا اخلاقی گناہ
طلبہ کی قانون اور نظم و ضبط میں درست اندازیں اور اخلاقی خواہشات اور رپت اغراض کی
پیروی، یہ سب چیزیں سناٹ بتا رہی ہیں کہ تعلیم فی نفسہ مقصد نہیں۔ بلکہ صرف ذریعہ ہے
جو کامیاب بھی ہو سکتا ہے ناکام بھی۔ نفع بخش بھی ثابت ہو سکتا ہے مضرت رساں بھی، تعمیر
کا سامان بھی بن سکتا ہے اور تخریب کا ذریعہ بھی۔ جب وہ اخلاق کی عظمت، صالح ذہنیت،
صحیح عقیدے اور مذہبی رجحان سے خالی ہوگا تو نقصان کا پہلو نفع سے کہیں زیادہ نمایاں
ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ مغربی مفکرین اور ماہرین تعلیم کی زبانیں ہجو، تنہا و تہمت، یا لکھنا پڑھنا
سکھانے کی فی نفسہ کوئی قدر و قیمت نہیں رہی۔ بلکہ اس کی قدر اس کے نتائج، تعلیم یافتہ
افراد کے اخلاق اور معاشرے کی تعمیر و ترقی میں ان کے کردار کے اعتبار سے متعین ہوگی۔
ہمارے مشرقی ممالک میں تعلیم یا جس طرح الفاظ میں نوشتہ، خواندگی، عظمت و اہمیت

جٹانے کے لیے اتنا زبردست پروپیگنڈہ ہوا جس نے اعلیٰ تعلیم کو ایک طرح کا تقدس عطا کر دیا، اس وجہ سے لوگ تعلیم یافتہ طبقے کے عیوب کو نظر انداز کر جاتے ہیں اور اکثر فریب زدہ ذہن کے لوگ، شریف اور نیک جاہل پر تعلیم یافتہ بدکردار مجرم کو ترجیح دیتے ہیں۔ یہ بہت سطحی انداز فکر ہے۔ ذریعہ و مقصد میں فرق کرنے والے اور اخلاق اور اعمال صالحہ کی قدر و قیمت سمجھنے والے افراد کے فکر و نظر کو اس سے بلند ہونا چاہیے۔

تاریخ بار بار ثابت کر چکی ہے کہ جوتوں میں ذرائع کو مقاصد کا درجہ دیتی ہیں، علوم و فنون کو قابل پرستش معبودوں کے مقام پر فائز کرتی ہیں جن میں اخلاق، اعمال کے مقابلے میں بحث و نظر کا رجحان بڑھ جاتا ہے، جمالیات سے دلچسپی میں اضافہ ہو جاتا ہے، قوت ارادی کمزور پڑ جاتی ہے، غیرت و حمیت کا جذبہ ختم ہو جاتا ہے، دینی عقائد میں شکوک پیدا ہو جاتے ہیں۔ وہ کسی بھی مخالف طاقت اور حملہ آور دشمن کے مقابلے میں نہیں ٹھہر سکتیں۔ یونانیوں اور رومیوں کی تاریخ سے یہی سبق ملتا ہے اور ابھی حال میں مشرقی عرب کا المیہ بھی یہی سکھاتا ہے۔

ہم کو چاہیے کہ ہم حقیقت پسندی کا ثبوت دیں، اعلیٰ تعلیم اور مغربی تہذیب کے بارے میں حقائق اور تجربات کی روشنی میں صحیح رائے قائم کریں۔ اس کو تمام امراض کا واحد علاج نہ سمجھیں، اس کو کبریائی اور تقدس کا مقام نہ عطا کریں بلکہ اس میں ایسے عناصر کا اضافہ کریں جو اسے بگاڑ، اتحاد اور اباحت کے عوامل سے پاک کر دے۔ ہم اس کو اپنی ثقافت، اسلامی کردار اور مشرقیت کے عناصر سے ہم آہنگ کر لیں اور اپنے عالمی، ابدی پیغام کے تابع بلکہ اس کا پاسا بنالیں۔

ان معروضات کا حاصل اور خلاصہ یہ ہے کہ اس جزیرہ نما میں تعلیم و تربیت تہذیب تمدن بلکہ کسی شعبہ زندگی کے بارے میں کوئی پروگرام نافذ کرنے کے لیے ہم کو اس وقت تک قدم نہ اٹھانا چاہیے جب تک یہ بات ہم پوری طرح سے ذہن نشین نہ کر لیں کہ جس جزیرہ نماے عرب میں ہم زندگی گزار رہے ہیں اس کی پود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لگائی ہوئی ہے۔ اس کی نشوونما آپ کی دعوت اور مجاہدات کا ثمرہ ہے اور اس پر صرت آپ

آپ کے اصحاب اور آپ کی دعوت پر ایمان رکھنے والوں کا حق ہے۔ اس لیے ضروری ہو کہ یہاں جس انداز کی بھی تعمیری کوشش ہو۔ جو بھی ادارے قائم ہوں، وہ سب کے سب اس حق کے معترف اور اس کے تابع ہوں اور اسی کے زیر سایہ زندہ رہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بڑی خواہش تھی کہ یہ جزیرہ نما اسلام کا مضبوط اور مستحکم قلعہ بنا رہے اور مذہبی کشاکش اور ذہنی و فکری انتشار کی لعنتوں سے پاک رہے۔ حضرت جابر بن عبد اللہ سے روایت ہے کہ حضرت عمرؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کہتے ہوئے سنا:

لَا تَخْرُجَنَّ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ مِنْ جَزِيرَةٍ
الْعَرَبِ حَتَّى لَا أَدْعِيَ فِيهَا الْإِسْلَامَ
میں یہود اور نصاریٰ کو پورے جزیرہ عرب
سے نکال دوں گا اور یہاں مسلمانوں کے سوا
(مسلم) کسی کو بھی باقی نہیں رہنے دوں گا۔

اسی طرح آپؐ نے فرمایا:

لَا يَجْمَعُ فِي الْجَزِيرَةِ الْعَرَبِيَّةِ دِينَانِ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حکیمانہ وصیت اور مصلحت آمیز تعلیم میں جزیرہ عرب کو
ان تمام عناصر سے پاک رکھنا شامل ہے جو اسلام کے اس قلعے میں بناؤت اور ارتداد
پھیلاتے ہوں۔

دین یہ کوئی مبر نہیں ہے، اور اسلام کی تاریخ کلیسائی محکمہ احتساب کے تجسّس اور وحشیانہ سزاؤں سے کبھی آشنا نہیں رہی ہے جن کے لیے یورپ کا تاریک زمانہ مشہور ہے۔ لیکن اس کے باوجود اس جزیرہ نما میں جسے اسلام کے قلب و جگر کی حیثیت حاصل ہے، انارکی، لاقانونیت، اسلامی اصولوں میں شکوک و شبہات اور بے اعتمادی پھیلانے اور اسلام کے خلافت پر و پیگندے کی اجازت ہرگز نہیں دی جاسکتی۔ جس کا دل اسلامی عقائد اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت و رسالت، آپؐ کی عالمی اور ابدی قیادت اور آپؐ کی تعلیمات کی نفیسات پر مطمئن نہ ہو، اس کے لیے اس جزیرے میں کوئی جگہ نہیں۔ یہ ہرگز جائز نہیں کہ ایسے کو عرب عقل و دماغ کی تشکیل و تربیت کا موقع دیا جائے اور عالم اسلام کی سب سے قیمتی دولت اور بہترین اثاثہ یعنی اس جزیرے کے جگر کے ٹکڑے اور

اس کے صالح اور ذہین نوجوان اس کے سامنے پیش کر دیے جائیں۔ اور وہ ان نیک صالح اور سلیم الفطرت طبائع کو ایسا بنا دے کہ وہ اسلامی عقیدے اور دعوت سے جن پر یہ چیزہ نماچودہ سو سال سے قائم ہے، میل نہ کھائیں۔

حوالہ جات :

کتاب و رسائل :

القرآن الکریم

الحدیث الشریف

جامع البخاری، جامع مسلم

انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا

Encyclopedias Britannica

Democracy and Education

التربیۃ فی الشرق العربی

المدراس الاسرائیلیۃ و مناهجها

التعلیم العالی فی اسرائیل

مجلۃ فلسطین

All India Reporter, 1954

Education and Liberty

مصنفین و مولفین :

الامام، البخاری، الامام مسلم

ابن شہاب

McGovern

J. B. Conant

Sir Percy Nunn

J. Dewey

مستی عقراوی

اودوک مایشور

مارکس

لینن

اسٹالن

Prof. Clark

تصوّف کیا ہے؟

(۲)

ڈاکٹر میر ولی الدین

گزشتہ مقالے میں ہم نے جو کچھ اس سلسلے میں عرض کیا تھا اس کی تلخیص بعض اکابر صوفیاء کے الفاظ میں اس طرح پیش کی جا سکتی ہے :

بعض بزرگوں کا خیال ہے کہ ”اول تصوّف علم ہے“ اور سادہ اور آخر مہبت“ یعنی پہلے صوفی علم حاصل کرتا ہے۔ اس کے بعد اپنے علم پر عمل کرتا ہے، نتیجہ کے طور پر حق تعالیٰ کی مہبت یا بخشش سے سرفراز ہوتا ہے اور اپنے مقصود کو حاصل کر لیتا ہے۔ علم اس کی رہنمائی کرتا ہے، عمل طلب میں اس کی مدد کرتا ہے اور مہبت اس کو مقصود تک پہنچا دیتی ہے۔

بعض فرماتے ہیں کہ صوفی وہ ہے جو اپنے دل کو حق تعالیٰ کے لیے صاف کر دیتا ہے، یعنی وہ اپنے دل کو حق تعالیٰ کے کسی چیز کا خواہاں نہیں ہوتا، جس مقام پر وہ پہنچتا ہے اس سے آگے بڑھتا چلا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ حق تعالیٰ کو پا لیتا ہے! (’وصول الی اللہ‘)

بعض کا قول ہے کہ صوفی وہ ہے ”جو ہمیشہ حق تعالیٰ کے ساتھ ہوتا ہے بغیر علاقہ کے“۔ بعض کا ارشاد ہے کہ صوفی وہ ہے جس کی نفسانی خواہشوں کو حق تعالیٰ فنا کر دیتا ہے

اور صرف آپ صاحب - ہاں یہ سب باتیں پوری ہوتی ہیں۔ صوفی فانی زخویش و باقی بحق ہوتا ہے۔

بعض اکابر کا قول ہے کہ صوفی حق تعالیٰ کی مراد پر قائم ہوتا ہے۔ کسی صوفی ذی مرتبت سے پوچھا گیا: چگونہ باشی؟ کہا: چنانکہ می دارد! پوچھا کہ چگونہ می دارد؟ فرمایا: چنانکہ می خواہم! پوچھا: چگونہ می خواہم؟ فرمایا: با خواست اوچہ کار؟ یعنی حق تعالیٰ کی پسند یا مرضی سے صوفی راضی ہوتا ہے اور وہ یہ جاننا بھی نہیں چاہتا کہ حق تعالیٰ کی مرضی یا رضا اس کے متعلق کیا ہے۔ کیونکہ اس کو حق تعالیٰ یقین ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ اس پر اس کے ماں باپ اور جمیع خلایق سے زیادہ مہربان اور رحیم ہے (انت ابوبی من اتی و ابی و من جمیع الخلائق) (المحدث)

سلطان العارفین حضرت بابزید بسطامیؒ (وفات ۲۶۱ھ) نے فرمایا کہ میں تیس سال تک خدا سے کہتا رہا کہ تو میرے ساتھ یوں کر، یوں کر، جب مرتبہ معرفت نصیب ہوا تو صرف یہی کہا کیا: ”خدا یا تو مرا باش و ہرچہ خواہی کن“ صوفی شاعر نے اس مفہوم کو یوں ادا کیا ہے:

جدائی، مبادا مرا از خدا

دگر ہرچہ پیش آیدم شایدم! (محمود پہلوان)

یہ وہ علم ہے جو نہ فقیر کے ہاں ملتا ہے اور نہ زاہد کے ہاں، کیونکہ زاہد ترک (دنیا) کو اچھا سمجھتا ہے اور حصول (دنیا) کو قبیح قرار دیتا ہے اور فقیر صوفی کے مقام پر پہنچ کر جان لیتا ہے کہ صوفی کا کوئی ارادہ ہی نہیں ہوتا اور فقر و غنا دونوں صورتوں میں اس کا ارادہ ارادہ حق میں محو ہو جاتا ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اس کا ارادہ عین ارادہ حق ہوتا ہے اور اگر وہ صورت و رسم فقر کو اختیار کرتا ہے تو وہ اپنے ارادے و اختیار سے مجبور نہیں ہوتا، اس لیے کہ اس کا ارادہ ارادہ حق ہی ہوتا ہے (کیونکہ وہ فانی زخویش و باقی بحق ہوتا ہے) یہاں مقصود اس سلوک الی اللہ کی تشریح و توضیح ہے جس کو اکابر صوفیائے قرآن

۱۔ مزید توضیح و تشریح کے لیے دیکھو مصنف کی کتاب ”قرآن اور تصوف“ طبع سوم ۱۹۵۶ء

ندوة المصنفین، دہلی، مقدمہ ص ۲۶ تا ۲۷

سنت کی روشنی میں پیش کیا ہے۔

’سلوک‘ کے لغوی معنی تو راستہ چلنے اور امور میں نیک روی اختیار کرنے کے ہیں اور حضرات صوفیہ کی اصطلاح میں اس کے معنی تہذیب اخلاق کے لیے جاتے ہیں یعنی اخلاق ذمہ کے ترک کرنے اور اخلاق حمیدہ کے اختیار کرنے کے۔ اخلاق ذمہ کی فہرست تو خاصی طویل ہے، ان میں سے بعض یہ ہیں: حُب دنیا (مناسب حد سے زیادہ)، حُب جاہ، عناد، حسد، کبر، بخل، زیادہ غصہ، غرور، کذب، غیبت، چغل خوری، ظلم، ریا، اہل عیب خلق پر نظر، قلتہ الرحم، ترک نصیحت، عداوت، طمع، وعونت، کثرت اکل و شہوت وغیرہ۔ بعض اخلاق حمیدہ یہ ہیں: علم و حلم، حیا، رضا، عفو، رافت، نصیحت، تواضع، مروت، مدارات، محبت، شجاعت، سخاوت، عدل، تقویٰ، زہد و ورع، توکل، اخلاق و صدق وغیرہ۔

ترک و اختیار کا مقصود وصول الی اللہ کی قابلیت کا پیدا کرنا ہے۔

سلوک کو صوفیہ نے ’سیر‘ سے بھی تعبیر کیا ہے اور اس کی دو نوع بتلائی ہیں، سیر الی اللہ

سیر فی اللہ

اہل تصوف کہتے ہیں کہ سیر الی اللہ یہ ہے کہ سالک اس قابل ہو جائے کہ حق تعالیٰ کو پہچان لے اور جب اس نے پہچان لیا تو سیر الی اللہ ختم ہو جاتی ہے اور سیر فی اللہ شروع ہوتی ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ اس قابل ہو جائے کہ وہ تمام صفات و اسماء و علم و حکمت کو معلوم کر لے اور اپنی ساری زندگی اسی کام میں مشغول رہے۔ صوفیہ اہل وحدت کہتے ہیں کہ سیر الی اللہ سے مراد یہ ہے کہ سالک اس یقین کو پیدا کر لے کہ وجود حقیقی صرف ایک ہے اور وہ حق تعالیٰ کا وجود ہے، اس کے سوا کوئی وجود نہیں، اور یہ یقین ان کی اصطلاح میں ’فناء‘ اور فناء الفناء‘ ہی سے حاصل ہو سکتا ہے، اور سیر فی اللہ یہ ہے کہ اس یقین کے حصول کے بعد اپنی سیر یہاں تک جاری رکھے کہ تمام حکمتیں اس پر کھل جائیں۔ بعض کا خیال ہے کہ سیر فی اللہ کا اس معنی میں امکان ہی نہیں کیونکہ آدمی کی عمر قلیل ہوتی ہے اور حق تعالیٰ کا علم و حکمت کثیر، لیکن بعض اس کو ممکن سمجھتے ہیں کیونکہ انسان کی استعدادیں

تفاوت ہوتا ہے۔

صوفیہ کے نزدیک یہ امر مسلم ہے کہ سلوک و ریاضت و تصفیہ نفس و قلب سے انسان یہ استعداد حاصل کر سکتا ہے کہ خدا اُسے اپنی طرف کھینچ لے، بغیر اس کے وہ محض اپنے عمل سے وصول الی اللہ حاصل نہیں کر سکتا۔ اس مفہوم کو کسی عارف کامل نے شعر میں اس طرح ادا کیا ہے:

بجست و جوئے نیاید کے مراد دلی

کے مراد بیابہ کہ جستجو دارد!

یعنی محض جستجو یا سلوک و ریاضت سے وصول الی اللہ ممکن نہیں، ہاں اس سے اس میں یہ صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے کہ رحمت الہی کی کشش اسے کھینچ لے۔ دوسرے الفاظ میں کشش اور کشش ضروری ہے تب ہی مہبت الہی یا "بخشش" ہو سکتی ہے یعنی وصول الی اللہ کا امکان ہے!

سلوک میں سالک سے جو لغزشیں ہو سکتی ہیں ان کی سلطان المشائخ حضرت شاہ نظام الدین اولیاء نے سات قسمیں بیان کی ہیں اور ان کو ایک مثال سے واضح فرمایا ہے:

فرض کرو کہ دو دوست ہیں اور ان کو ایک دوسرے سے شدید محبت (عشق) ہے ایک عاشق ہے دوسرا معشوق اور وہ ایک دوسرے کی محبت میں ڈوبے ہوئے ہیں۔ اب اگر عاشق سے کوئی حرکت یا قول یا فعل ایسا سرزد ہوتا ہے جس کو اس کا معشوق ناپسند کرتا ہے تو وہ اپنے دوست سے اعراض کرتا ہے اور اپنا منہ اس سے پھیر لیتا ہے، اب عاشق کا کام ہے کہ وہ اس ناپسندیدہ فعل کو ترک کر دے، معذرت چاہے، اب معشوق پھر اس کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے اور جو اعراض پیدا ہوا تھا وہ دور ہو جاتا ہے، عاشق کو اپنے معشوق کی رضامندی پھر حاصل ہو جاتی ہے

اگر محب اپنی خطا پر اصرار کرتا ہے اور معذرت نہیں کرتا تو اب دونوں میں حجاب پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کو واضح کرنے کے لیے حضرت نے اپنا ہاتھ اٹھایا اور آستین سے اپنا منہ ڈھانپ لیا، گویا اس طرح حجاب ہو جاتا ہے۔

اب عاشق کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس حجاب کو رفع کرنے کے لیے زیادہ سے زیادہ

معذرت سے کام لے اور دوست کو راضی کر لے۔ اگر اب بھی عاشق تساہل سے کام لے تو یہ حجاب تفصل سے متبدل ہو جائے گا اور محبوب کو اس سے جدا کر دے گا۔

دیکھو، کسی ناپسندیدہ فعل یا قول سے اعراض پیدا ہوا، معذرت نہ کیے جانے سے حجاب کی شکل پیدا ہوئی، پھر اصرار علی المعصیت کی وجہ سے تفصل (جدائی) پیدا ہو گئی۔ اگر اب بھی تساہل و غفلت سے کام لیا گیا تو جو حالت پیدا ہوگی وہ سلب مزید کہلاتی ہے اور اس سے ذوق طاعت ہی فنا ہو جاتا ہے۔

اب اس نوبت پر بھی عاشق عذر خواہ نہیں ہوتا اور اپنی خطا پر مصر ہوتا ہے تو سلب قدیم کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، یعنی سلب مزید سے پہلے جو راحت و آرام اس کو نصیب تھا، وہ بھی لے لیا جاتا ہے۔

اگر اب بھی توبہ و انابت میں تقصیر ہوتی ہے تو دوست کی جدائی سے اس کو تسلی ہو جاتی ہے یعنی جدائی کی پروا نہیں رہتی۔

اس نوبت پر پہنچ کر بھی اگر انابت میں اسہال جاری رہتا ہے تو اب عداوت کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے اور جو محبت تھی وہ عداوت میں بدل جاتی ہے، نفوذ باللہ منہا۔

عداوت کی اس کیفیت قلبی کو حضرت خواجہ عبید اللہ احرار قدس سرہ نے ”مسخ باطن“ سے تعبیر کیا ہے، چنانچہ رشتہات میں انھوں نے لکھا ہے کہ اس امت میں مسخ صورت مرتفع ہے یعنی ایسا نہیں کہ صورت بدل جائے مثلاً انسان کے بجائے جانور کی صورت ہو جائے۔ لیکن مسخ باطن، واقع ہوتا ہے، اس کی علامت یہ ہے کہ گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے جب کسی شخص کو نہ کوئی ندامت محسوس ہوتی ہے، نہ کوئی غم، اور اگر کوئی اس کو متنبہ بھی کرے تو اپنی سیاہی قلب کی وجہ سے متنبہ و متاثر نہیں ہوتا تو جان لیا جانا چاہیے کہ اس کا باطن مسخ ہو چکا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ ہر گناہ مومن کے دل کو تار یک کر دیتا ہے اور گناہ کا اثر دھبوں کے مانند ہوتا ہے جو اس کے دل پر چھا جاتا ہے اور حق تعالیٰ سے حجاب سا ہو جاتا ہے۔ ایسے بدبخت کو ہمت دی جاتی ہے جیسا کہ قرآن میں ہے: اُمّلی کھرات کیہ دی متین: ان کو ہمت دیتا

ہوں، بیشک میری تدبیر بڑی مضبوط ہے (پ ۹ ع ۱۳) تاکہ اس کے گناہ زیادہ ہوتے جائیں اور تساوت اس کے قلب میں جا پکڑے اور وہ معرفت و محبت حق سے محروم ہو جائے اور عذاب آخرت کے لیے تیار کر دیا جائے؛ کسی عارف نے ان بد بختوں کو اس طرح مشہرہ دلائی ہے :

شرم نداری کہ گنہ می کنی نامہ خود را چہ سیہ می کنی
سگ نکند با سگ بیگانگان انچه تو با حضرت شہ می کنی

اس سلسلے میں ایک حدیث پیش کی جاتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :
اِذَا مَرَّ اَبْنُ اللّٰہِ اَلْعَمْرُ عَلٰی عَبْدٍ وَہُوَ مُقِیْمٌ جب تو یہ دیکھے کہ اللہ تعالیٰ اپنے کسی بندے پر
عَلٰی مَعْصِیَہٖ فَاَعْلَمَ اَنۡہٗ یَسْتَدْرِیجُ انعام فرماتا ہے باوجود اس کے کہ وہ بتہ اپنی
معصیت پر مداومت کرتا ہے تو سمجھ لے کہ اللہ تعالیٰ
اس کو ہلکتے دے رہا اور اس کو عذاب کے قریب
پہنچا رہا ہے۔

ہمارے موجودہ دور میں ہم 'منہ باطن' کا صاف طور پر شاہدہ کر رہے ہیں۔ اکثر نام کے مسلمانوں کی زبان پر نہ خدا کا نام آتا ہے، نہ ان کے دلوں میں خدا کی محبت ہی پائی جاتی ہے وہ اپنے نفس کی لذتوں ہی کا تعاقب کرتے ہیں، مالی دنیا ان کا معبود ہے، اسی کی وہ پستش کرتے ہیں، حلال و حرام کی کوئی تمیز باقی رہی ہے اور نہ جائز و ناجائز کا کوئی فرق، ان ہی کو مخاطب کر کے صوفیاء نے کہا تھا :

زہد و حرف اند ہر دو بے پیوند
زیں پر اگندہ چند لانے چند

سلوک الی اللہ کے لیے پہلی شرط کسی شیخ کامل کی اقتدا ہے۔ الرافق ثمر الطریق
ایک سلسلہ حقیقت ہے۔ صاحبِ مثنوی معنوی قدس سرہ نے اس حقیقت کو اس طرح ادا کیا ہے :

یار باید راہ را تنہا مرد از سرِ خود اندریں صحرا مرد
ہر کہ ادبے مرشدے در راہ شد از غولانِ گرہ و در چاہ شد

گر نباشد سایہ پیراے فضول پس ترا گزشتہ دارد بانگِ غول

اسی حقیقت کے پیش نظر امام اعظم نعمان بن ثابت کو فنی نے جو اپنے وقت کے مجتہد اور صاحبِ مذہب شریعت تھے شرطِ ادبِ طریقت کو واجب جان کر حضرت امام جعفر صادقؑ سے بیعت کی تھی۔ ذکرِ فکر کی تعین ان ہی سے حاصل کی تھی۔ آپ نے خرقہ اجازت تبرکاً حضرت نفیسیؑ سے بھی حاصل کیا تھا اور حضرت امام شافعیؒ نے جو مجتہد اور اوقادِ وقت تھے حضرت ہبیرۃ البصریؒ سے بیعت کی تھی اور خرقہ اجازت ان ہی سے حاصل کیا تھا۔ اسی طرح اور جلیل القدر علما مثلاً حضرت امام احمد بن حنبلؒ نے حضرت بشر جانیؒ سے بیعت کی تھی اور ان ہی سے خرقہ اجازت پایا تھا اور حضرت امام محمدؒ نے حضرت داود طائیؒ سے بیعت فرمائی اور خرقہ اجازت پایا۔

اس سلسلے میں حضرت ابوالنجیب رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول بھی صوفیاء کا مسئلہ ہے کہ طالب کو چاہیے کہ دکن زندہ شیخِ کامل سے بیعت کرے تاکہ اس سے پندرہ نصیحت حاصل کر سکے۔ اور یافتِ حق یا وصول الی اللہ کے بعد خرقہ اجازت حاصل کرے۔

اربابِ طریقت کا اس امر پر بھی اتفاق ہے کہ مجذوبوں کو چھوڑ کر دوسرے اولیاء اللہ کو مرشدِ کامل کے ارشاد سے استفادہ کے بغیر مقصدِ حقیقی کا حصول جس کی تعبیر 'مقامِ ولایت' سے بھی کی جاتی ہے یہ سنہ نہیں ہوتا۔

شیخِ کامل کی فضیلت کے متعلق صوفیائے کرام کا یہ خیال بھی ہے کہ درجہ نبوت کے بعد کوئی درجہ نیابت نبوت سے افضل نہیں اور "نیابت نبوت" سے ان کی مراد یہ ہے کہ خلقِ اللہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق متابعت کے مطابق حق تعالیٰ کی طرٹ بلانا اور شیخ سے مراد وہ شخص ہے جسے نیابت کا درجہ حاصل ہو۔

طلابِ ہندی تلمیذین ذکر کے لیے شیخِ کامل کا محتاج ہے۔ چنانچہ صاحب "رسالہ مکیمہ" شیخ قطب الدین والدین قدس سرہ نے اپنے رسالے میں تحریر فرمایا ہے کہ صحابہ کرام کا رسول اللہ سے تالیقین ذکر کا یہاں کہہ سکتے ہیں کہ حدیث صحیح سے ثابت ہے۔ اس حدیث کی روایت حضرت شہداء بن اوشین اور عبادہ بن صامتؓ نے کی ہے۔ شہداء نے فرمایا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر تھا اور کچھ دوسرے صحابی بھی، آپ نے پوچھا کہ کیا تم میں کوئی "غریب" یعنی

کا فر بھی موجود ہے؛ عرض کیا گیا کہ نہیں، آپ نے حکم دیا کہ دروازہ بند کر دیا جائے۔ آپ نے فرمایا: ہاتھ اٹھاؤ اور کہو: لا الہ الا اللہ۔ ہم نے اپنے ہاتھ اٹھائے اور اس کلمہ کو ایک ساتھ کہا۔ اس کے بعد رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہاتھ چھوڑ دیئے اور دعا فرمائی۔

الحمد لله اللهم انک بعثتني بهذا الكلمة سب تعریف خدا ہی کے لیے ہے! اے اللہ
و امرتني بهاد و وعدتني عليه الجنة انک تو نے مجھے اس کلمہ کے ساتھ مبعوث فرمایا ہے اور
لا تخلف الميعاد، ثم قال: البشر و افان اس کلمہ کا مجھے حکم فرمایا ہے اور اس پر جنت کا وعدہ
اللہ قد غفر لکم فرمایا ہے اور یقیناً تو وعدے کے خلاف نہیں کرتا۔

پھر آپ نے ارشاد فرمایا: خوش ہو جاؤ کہ اللہ نے تم کو بخش دیا۔

صحابہ کرام نے اس کی تلقین تابعین کو فرمائی اور تابعین نے مشائخ تبع تابعین کو فرمائی اور تبع تابعین نے دوسرے مشائخ کو، اور اس طرح یہ تلقین ایک شیخ نے اپنے زمانے کے دوسرے شیخ کو فرمائی اور اس طرح ہمارے زمانے تک یہ تلقین پہنچی ہے۔

اس رسالے کے مصنف نے یہ بھی لکھا ہے کہ جماعت صوفیہ کے ائمہ طریق کے نزدیک یہ بات ثابت ہے کہ جناب ارشاد نواب امیر المومنین علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ و وجہ آلہ الکرام نے حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے التماس کی کہ میری رہنمائی فرمائیے اس طریق کی طرف جو حق تعالیٰ سے سب سے زیادہ قریب ہے اور اس کے بندوں کے لیے سب سے زیادہ سہل ہے اور حق تعالیٰ کے ہاں سب سے زیادہ افضل ہے؛ آپ نے فرمایا کہ خلوت میں ذکر اللہ پر مداومت کیا کرو۔ نیز فرمایا کہ اے علی قیامت اس وقت تک قائم نہ ہوگی جب تک کہ زمین پر اللہ اللہ کہنے والا موجود ہو۔ حضرت علیؑ نے پوچھا کہ ذکر کس طرح کیا کروں؛ آپ نے فرمایا کہ اپنی آنکھیں بند کر لو اور سُنو جو میں کہتا ہوں، پھر آپ نے تین مرتبہ فرمایا: لا الہ الا اللہ۔ حضرت علیؑ نے سنا، پھر حضرت علیؑ نے تین مرتبہ لا الہ الا اللہ کہا اور حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو سنا۔ حضرت امیر المومنینؑ نے اس ذکر کی تلقین حضرت حسن بصریؒ کو فرمائی اور انھوں نے خواجہ حبیب عجمیؒ کو اور اس طرح یہ ہم تک پہنچی ہے۔

ان دونوں روایتوں کا ذکر حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی نے اپنی کتاب 'قول جمیل' میں

بھی کیا ہے۔

شیخ کامل کے شرائط یوں تو بہت ہیں لیکن ان میں سے بعض کا یہاں ذکر کیا جاتا ہے۔ شیخ کامل وہی ہو سکتا ہے جو 'اصل باللہ' ہو، دوام حضور حق اس کو حاصل ہو گیا ہو۔ وہ اپنے تمام مریدوں اور عامۃ الخلق پر رحم و کرم کرنے، بلاؤں جفاؤں اور مصیبتوں میں صبر کرنے والا ہو، اور:

غیر حفظ و کفظ و قاصد رشت، کم فہم و سخت دل

نہ ہو، دولت دنیا کا جمع کرنے والا، آرائش کو پسند کرنے والا، جاہ و شہرت کا طالب نہ ہو، مریدوں اور معتقدوں کی کثرت کا شوق نہ رکھتا ہو، مغلوب احوال نہ ہو، ہر حال میں تابع شریعت ہو۔ ایسے ہی شیخ کے متعلق حضرت امام محمد غزالیؒ نے "احیاء العلوم" میں ایک حدیث کی روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الشیخ فی قومہ کالنبی فی امتہ اپنی قوم میں شیخ ایسا ہی ہے جیسا کہ نبی اپنی امت میں

غزالیؒ فرماتے ہیں کہ مشائخ طریقت کا اتفاق ہے کہ مقتدا وہی شیخ ہوتا ہے جو علم شریعت طریقت و حقیقت میں ماہر کامل ہو، ان علوم سے جو مشرت ہو وہی ایشخ فی قومہ کالنبی فی امتہ کہلانے کا مستحق ہوتا ہے اور وہی دعوت و ارشاد و ہدایت کے فرائض انجام دے سکتا ہے، اور 'صاحب سجادہ' اس کو کہتے ہیں جو "سہ جادہ" پرستقیم ہو یعنی شریعت و طریقت و حقیقت پر، ورنہ اس کو صاحب سجادہ نہیں کہا جائے گا الا رسماً و مجازاً۔

یہاں پر شریعت، طریقت و حقیقت کی توضیح کر دینی مفید ہوگی۔

صوفیائے کرام کے ہاں شریعت سے مراد سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال کی متابعت ہے اور طریقت متابعت افعال اور حقیقت متابعت احوال سے مراد ہے۔ اب جس نے آپ کے اقوال کا اتباع کیا اس نے شریعت کو درست کیا اور جس نے آپ کے افعال کی متابعت کی اس نے طریقت کو درست کیا اور جس نے آپ کے احوال کی متابعت کی اس نے حقیقت درست کر لی۔ آغاز طریقت نہایت شریعت ہے، جس نے شریعت کا حق ادا نہیں کیا اس پر راہ طریقت نہیں کھلتی اگرچہ کہ وہ ہو اپڑنے لگے اور پانی پر چلنے لگے، اس کے نفل کو کرامت نہیں کہا جاتا بلکہ سحر یا استدراج کہا جائے گا۔ اسی حقیقت کے پیش نظر کہا گیا ہے:

زہرِ راہ طریقت آن بود کو با حکامِ شریعت می رود
این جنیں کامل بجز گمراہ روی تا ز وصلِ دوست با بہرہ شوی

شریعت وغیرہ کی توضیح حضرت خواجہ عبید اللہ احرار قدس سرہ نے اس طرح کی ہے :
شریعت، احکامِ الہی پر عمل کرنا ہے، طریقت، جمعیتِ قلب کے حاصل کرنے کی کوشش ہے
اور حقیقت اس جمعیت کا درجہ کمال تک پہنچنا ہے۔ چنانچہ آپ نے حضرت مولانا نظام الدینؒ
کا قول نقل کیا ہے کہ شریعت و طریقت و حقیقت کو تمام چیزوں میں پیش کیا جاسکتا ہے مثلاً
بھوٹ کہنے کی مانعت کی گئی ہے، چنانچہ اس کو 'اکبر کبائر' قرار دیا گیا ہے۔ اگر کوئی شخص سعی و
مجاہدہ سے کام لیتا ہے اور با اختیار یا بے اختیار بھوٹ کو زبان سے صادر ہونے نہیں دیتا
اور اس پر استقامت پیدا کر لیتا ہے تو یہ شریعت ہے۔ لیکن اس کے باوجود ہو سکتا ہے کہ
اس کے باطن میں ابھی دروغ گوئی کا داعیہ موجود ہو، اب اگر وہ سعی و مجاہدہ سے (اس خواہش
کو بھی باطن سے فنا کر دیتا ہے تو یہ طریقت ہے۔ اب اگر کسی شخص کا یہ حال ہو جائے کہ اس
کے دل اور زبان سے بے اختیار یا با اختیار بھوٹ نکلنے ہی پائے تو یہ حقیقت ہے۔
شیخ حسن طاہرؒ نے ان اصطلاحات کی جو توضیح کی ہے وہ بھی قابلِ غور ہے :
"شریعت کمر بندگی در میان بستن است، طریقت از خود بستن، و حقیقت
بدوست پیوستن شریعت فرمانبرداری است، طریقت از غیر بیزاری، و حقیقت
بادوست بر خودداری شریعت عنا است، طریقت فنا است و حقیقت بقا۔"

(اخبار الاخیار ص ۱۹۱)

دوسرے الفاظ میں طریقت تزکیہ باطن کا نام ہے جس طرح شریعت تزکیہ ظاہر کا، طریقت
اس سیر خاص کو کہا جاتا ہے جو سالکانِ راہِ حق کے لیے مخصوص ہے جیسے ترکِ دنیا، مذہب،
دوامِ ذکر و توجہِ حق و مبتلا (بمصدق قبل الیہ مبتلا - قرآن) و صدق و اخلاص وغیرہ۔
اسراہ طریقت احوالِ حقیقت سے مراد ہے، کیونکہ طریقت حصولِ حقیقت کا گویا مقدمہ ہے،
جس طرح طریقت سترِ شریعت ہے، حقیقت سترِ طریقت ہے اور طریقت بغیرِ شریعت کے
محض و سوسہ ہے اور حقیقت بے طریقت محضِ زندہ !

جب سالک شیخ کامل کو پالیتا ہے اور اس کی پیروی قولاً و فعلاً کرنے لگتا ہے اور اس کی صحبت اختیار کر لیتا ہے تو اس کا دل دنیا سے مذموم سے سرد ہونے لگتا ہے اور حق تعالیٰ کی محبت اور اس کے رسولؐ اور اولیاء اللہ کی محبت اس کے دل میں پیدا ہونے لگتی ہے، اب وہ اعمالِ صالحہ کو پسند کرنے لگتا ہے اور اس کو حسنات کی توفیق اور سیئات سے بیزاری پیدا ہو جاتی ہے۔ رفتہ رفتہ دوام حضورِ حق حاصل ہو جاتا ہے اور حق تعالیٰ کے حضور سے اس کو طمانیت و جہت و سکینت میسر ہو جاتی ہے۔ اسی لیے مولانا سے روئے نے شیخ کامل کی تلاش اور اس کی رہبری و پیروی پر اس طرح زور دیا ہے :

رو بجو یا ز خدا سے رات تو زود	بچوں پنیں کر دی خدا یار تو بود
گفت پیغمبر کہ یزدان مجید	از پے ہر درد در ماں آفرید
چوں ترا آن پشماطنیں نبود	کنج می پندار اندر ہر وجود
چونکہ گنج ہست در عالم مارنج	میج ویران را بدان خانی ز گنج
گر سفر داری بریں نیت برو	در حضر باشد ازیں غافل شو
در بدر می گرد و می زد کو بکو	جستجو کن، جستجو کن، جستجو
تصد ہر درویش می کن بے کزاف	چون نشان یابی سجد می کن طواف

ان اشعار میں مولوی روئے نے بس بات کی طرف اشارہ کیا ہے اس کی وضاحت و تفسیر شیخ شرف الدین دینی منیری قدس سرہ کے اس بیان سے ہوتی ہے کہ سنت الہی ہمیشہ سے یہ رہی ہے اور رہے گی کہ کوئی زمانہ مشائخ و اخیار و اوتاد سے خالی نہیں رہتا، لہذا طالبِ صادق کو چاہیے کہ وہ ہر اس شیخ کی صحبت میں جاتا رہے جو ان صفات سے موصوف سمجھا جاتا ہے جن کا ذکر اوپر ہوا۔ اور اپنے قلب پر نگاہ رکھے اور دیکھے کہ اگر اس کا قلب ان دوسو سوں اور نظروں سے جو اس پر حاوی رہا کرتے ہیں کسی قدر بھی رہائی محسوس کرتا ہے تو اس امید میں کہ اس شیخ کی صحبت کی کثرت سے اس کو کامل فائدہ ہو سکے گا اس کی صحبت اختیار کرے، اور اگر دیکھے کہ کوئی فرق پیدا نہیں ہوا تو سمجھے کہ اس کے درون کی دوا یہاں نہیں اور اس شیخ کا انکار کیے بغیر دوسرے شیخ کی تلاش کرے اور خدا کی رحمت سے مایوس نہ ہو کیونکہ

حق تعالیٰ نے ہر دور کی دو ضرورت پیدا کی ہے۔

شیخ یحییٰ منیریؒ نے اس طریقے کا بھی ذکر کیا ہے جو طلبِ شیخِ کامل کے سلسلے میں شیخ محی الدین عبدالقادر جیلانیؒ (۴۷۱ تا ۵۶۱ھ) نے بتلایا ہے۔ طالب کو چاہیے کہ آدھی رات گزر جانے کے بعد اٹھ کر دو رکعت نماز ادا کرے اور بعد فراغِ سجدہ میں جا کر الحاح و زاری سے حق تعالیٰ سے اس طرح استغاثہ کرے۔

یا ربِّ دُلّنی علی عبدٍ من عبادک المقربین اے رب! تو مجھے اپنے کسی عبدِ مقرب کی طرف تَدَلّیٰ علیک و یُعَلِّمْنی طریقَ الوصولِ رہبری فرما جو مجھے تیری طرف رہنمائی کرے اور الیک تیرے وصول کے طریقہ کی تعلیم دے۔

یہ بات بھی ذہن نشین ہونی ضروری ہے کہ ”عالمِ صورت“ (یعنی عالمِ ظاہری) میں حکمتِ الہیہ کا اقتضا یہی ہے کہ شیخِ کامل کی ہدایت و رہبری کے بغیر وصول الی اللہ ممکن نہیں۔ وجودِ توالد و تناسل از دو اج کے بعد ہی ممکن ہے۔ یہی حال ’عالمِ معنی‘ کا بھی ہے، مریدِ مراد کے بغیر مريدِ معنوی کا وجود ہی ممکن نہیں، گو حق تعالیٰ اس بات پر قادر ہیں کہ ظاہری میں بھی بغیر باپ کے اولاد پیدا کریں جیسے کہ وجودِ عیسیٰ علیہ السلام اس پر شاہد ہے، اسی طرح عالمِ معنی میں بھی حق تعالیٰ کو یہ قدرت حاصل ہے کہ کسی واسطے کے بغیر اپنی راہ کی ہدایت فرمائیں۔ قرآنِ کریم کی ان دو آیتوں کا یہی مطلب سمجھا جاتا ہے:

یَهْدِی اللّٰهُ لِلنَّاسِ یُسْرَۃً مِّنْ یَّشَآءُ (پک ۱۰) اللہ تعالیٰ اپنے نور تک جس کو چاہتا ہے، راہ دے دیتا ہے۔

یَهْدِی بہ مِّنْ یَّشَآءُ الٰہی صراطِ المستقیم جس کو چاہتا ہے راہِ راست پر چلنے کی توفیق دے دیتا ہے۔ (پ ۱۱ ص ۸)

بغیر کسی خارجی ذریعہ کے حق تعالیٰ کا کسی بندے کو اپنی طرف کھینچ لینا قرآنِ کریم کی اصطلاح میں ”اجتبا“ کہلاتا ہے اور کسی خارجی وسیلے یا ذریعے یا مجاہدے کے ذریعے ان تک لسانی حاصل کرنا ”انابت“ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اسی فرق کو اس آیت کریمہ میں پیش کیا گیا ہے: اللّٰهُ یَجْتَبِی الِیْہِ مَنْ یَّشَآءُ وَیَهْدِی اللّٰہ اپنی طرف جس کو چاہتا ہے کھینچ لیتا ہے اور

جو شخص رجوع کرے اس کو اپنے تک رسائی
دیتا ہے۔

اسی حقیقت کے پیش نظر صوفیاء نے سالکانِ راہِ حق کی دوسیں قرار دی ہیں : محبوب و
محب۔ جن سالکین کا جذبہ ”(اجتباء) ان کے سلوک سے مقدم ہوتا ہے وہ ’محبوب‘ ہیں اور
جن کا سلوک (انابت) مقدم ہو وہ محب ہیں۔

شیخ کامل کی صحبت نصیب ہونے کے بعد مرید کو چاہیے کہ وہ اپنے آپ کو شیخ کے سپرد
کر دے اور اپنے نفس کے تصرفات سے نکل آئے، اور ”کَلِمَتِ تَحْتِ يَدِي الْغَسَالُ“
ہو جائے۔ چنانچہ ولادتِ صوری میں فرزندِ ماں و باپ کا ایک جزد ہوتا ہے، اسی طرح ولادتِ
معنوی میں وہ شیخ کا جزد ہو جاتا ہے۔ ولادتِ صوری میں چند روزہ زندگی ہی ملتی ہے، اور
'ولادتِ معنوی' میں حیاتِ ابدی حاصل ہوتی ہے، اول الذکر کو اصطلاحِ صوفیہ میں
”ولادتِ اولیٰ اصغر“ کہا جاتا ہے اور ثانی الذکر کو ”ولادتِ ثانی اکبر“۔ ماں باپ عالمِ معانی
سے عالمِ ظاہر میں نزول کا ذریعہ ہیں اور شیخ عالمِ ظاہر سے عالمِ باطن میں عروج و ترقی مدارج
کا واسطہ ہوتا ہے۔ استادِ علوم ظاہری و ربی کی تعلیم کا ذریعہ ہے اور شیخ علومِ معنوی و حقیقی کی تعلیم
کا واسطہ۔ مرید پیر ہی کے واسطے سے حق تعالیٰ کے حضور کو حاصل کر سکتا ہے، جو تمام
دنیوی و اخروی سعادت سے بلند و بالا تر ہے۔ اسی لیے کہا گیا ہے کہ پیر کے حقوق تمام ارباب
حقوق کے حقوق سے زیادہ ہیں۔

اسی لیے صاحبِ مثنوی مثنوی نے نصیحت فرمائی ہے :

چوں گرفتاری پیر من تسلیم شو	بچو میسوی زیرِ حکمِ خضر رو
صبر کن در کاخِ خضر لے بے نفاق	تا نگوید خضر رو 'ہذا فراق'
گر چہ کشتی بشکند تو دم مزن	در چہ طفلے را کشد تو ممکن
دستِ ادراحق دستِ خویش خاند	پس ید اللہ فوق ایدیم براند
دستِ پیر از غائبان کو تاہ نیت	دستِ او جز قبضہ اللہ نیست
صحبتِ صالح ترا صالح کند	صحبتِ طالح ترا طالح کند

نار خداں باغ را خداں کند	صحبت مردانت از مرداں کند
یک زمانہ صحبت با اولیا	بہتر از صد سالہ طاعت بے لیا
گر تو نگ صخرہ در مر شوی	چو لبصاحب دل رسی گوہر شوی
گوہرے چہ بلکہ دریاے شوی	آفتاب چرخ پیماے شوی
سایہ شاہان طلب ہر دم شتاب	تا شوی زان سایہ بہتر ز آفتاب
ہر کہ خواہد ہم نشینی با خدا	گو نشیند در حضور اولیا
چوں شوی دور از حضور اولیا	در حقیقت گشتہ درد از خدا
تا توانی ز اولیا روبرو متاب	بہد کن، واللہ علم بالصواب

خوب سمجھ لو کہ جب طالب حق اپنے آپ کو شیخ کامل کے سپرد کر دیتا ہے تو اس کی نیت یہ ہوتی ہے کہ اس نے حقیقت میں اپنی ذات کو حق تعالیٰ ہی کو تفویض کر دیا ہے تاکہ اس کے نفس کا کوئی تصرف باقی نہ رہے اور تمام تصرفات میں حق تعالیٰ ہی کو متصرف جانتا ہے۔ اب اس کا غرہ شوق یہ ہوتا ہے :

خواہم کہ ہمیشہ در ہواے تو زیم	خاکے شوم و بزمیر پاے تو زیم
مقصود من خستہ ز کونین توئی	از بہر تو میرم و براے تو زیم

ہندوستانی مسلمانوں کے مذہبی مدارس

صورتِ حال کا ایک تجزیہ

(۱)
ڈاکٹر مشیر الحق

[یہ مضمون مصنف کی انگریزی کتاب *Islam in Secular India* کا ایک باب ہے جو انڈین انسٹی ٹیوٹ آف ایڈوانسڈ اسٹڈی، شملہ سے عن قریب شائع ہونے والی ہے۔]

ہندوستان میں مسلمانوں کے سیاسی دور عروج میں طریق تعلیم اور نصاب تعلیم دو الگ الگ خانوں 'دینی' اور 'دنیاوی' میں بٹا ہوا نہیں تھا۔ اس وقت صرف ایک ہی قسم کی تعلیم گاہیں ہوتی تھیں جن میں ہر شخص تعلیم حاصل کرتا تھا۔ لیکن اتنی بات ضرور تھی کہ ان اداروں سے فارغ التحصیل کا شمار طبقہ علماء میں نہیں ہوتا تھا۔ عام طور سے علماء ان لوگوں کو کہا جاتا تھا جو منقولات میں تخصیص حاصل کرنے کے بعد درس و تدریس کا پیشہ اختیار کر لیتے تھے یا حکومت کے شعبہ ہائے امور مذہبی و عدلیہ میں قاضی، مفتی، امام، خطیب وغیرہ کی حیثیت سے کام کرتے تھے۔ بقیہ لوگ جو تکمیل کے بعد دوسرے پیشوں میں چلے جاتے تھے، وہ ان پیشوں کی نسبت سے جانے جاتے تھے۔ اس طرح علماء اور غیر علماء تعلیم یافتہ اشخاص میں مابہ الامتیاز نفس تعلیم نہیں بلکہ تعلیم کے بعد کی زندگی ہوتی تھی۔

انیسویں صدی کے شروع ہوتے ہوئے ہندوستان میں مدرسوں کے بالمقابل ایسے تعلیمی ادارے وجود میں آنے لگے جنہیں ہم آج کی اصطلاح میں اسکول اور کالج کہتے ہیں۔ اس وقت کی سیاسی صورت حال کے پیش نظر یہ نئے اسکول مدرسوں سے زیادہ مفید سمجھے جاتے تھے تاہم انیسویں صدی کی دوسری دہائی کے شروع ہونے تک مدرسوں کی اہمیت میں کوئی خاص فرق نہیں آیا تھا کیونکہ مدرسوں کے فارغ التحصیل طلبہ کے لیے بھی حکومت کی ملازمت کے دروازے کھلے ہوئے تھے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد حالات نے کچھ ایسا پلٹا دکھایا کہ ہندوستان کی برطانوی حکومت نے اسکولوں کے مقابلے میں ”مدرسوں“ کو نظر انداز کرنا شروع کر دیا اور رفتہ رفتہ حالات میں اس حد تک تبدیلی آگئی کہ مدرسے کے فارغ التحصیل طلبہ کے لیے سرکاری ملازمت میں معزز عہدے حاصل کرنا خاصا مشکل ہو گیا۔ ان حالات کے پیش نظر ہندوستان کے مسلمانوں کو یہ اندازہ لگالینے میں کچھ دیر نہ لگی کہ انھیں مذہبی تعلیم کے لیے حکومت پر انحصار نہیں کرنا چاہیے اور اگر وہ اپنی نئی نسل کو دائرہ اسلام کے اندر رکھنا چاہتے ہوں تو انھیں مدرسوں کو چلانے کے لیے خود اپنے وسائل پر بھروسہ کرنا ہو گا۔ انھیں خیالات کے تحت ۱۸۶۵ء میں دیوبند (ضلع سہارن پور) کے مقام پر ایک دینی مدرسہ قائم کیا گیا، جس کا نام اس کے ایک بانی، مولانا محمد قاسم نانوتوی کے نام پر مدرسہ قاسم العلوم رکھا گیا، لیکن اب وہ عام طور سے دارالعلوم دیوبند کے نام سے معروف ہے۔

بانیان دارالعلوم دیوبند کے ذہن میں شروع ہی سے یہ تجویز تھی کہ کم از کم پورے شمالی ہندوستان میں ایسے مدرسوں کا ایک جال بچھا دیا جائے جو دارالعلوم دیوبند سے الحاق رکھتے ہوں۔ اس تجویز کے تحت سہارن پور میں مدرسہ مظاہر العلوم (۱۸۶۵ء) اور مراد آباد میں مدرسہ قاسم العلوم (۱۸۷۸ء) کا قیام عمل میں آیا۔ یہاں یہ بات واضح کر دینی ضروری ہے کہ جس مفہوم میں ہم آج کل کالجوں اور اسکولوں کے بارے میں لفظ الحاق بولتے ہیں اس مفہوم میں مذکورہ بالا دونوں مدرسے دارالعلوم دیوبند سے ملحق نہیں تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ آج بھی اگرچہ ہندوستان کے تقریباً سب ہی دینی مدارس ایک ہی قسم کا نصاب تعلیم پڑھاتے ہیں لیکن وہ اپنے تعلیمی یا انتظامی معاملات میں کسی مرکزی ہیئت تعلیمی کے تحت نہیں ہوتے۔

پورے ہندوستان میں مدرسوں کے اعداد و شمار تو ہمیں نہیں مل سکے ہیں لیکن جن دو ریاستوں (یوپی اور بہار) کے اعداد و شمار ہمیں ملے ہیں، ان سے ہمارے اس خیال کی تصدیق ہوتی ہے کہ دارالعلوم کے وجود میں آتے ہی مدرسے جگہ جگہ گویا آگنے سے لگے۔ حسب ذیل جدول سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ ۱۸۶۵ اور ۱۸۹۹ کے درمیان کم از کم ۳۰ مدرسے تو ایسے ضرور قائم ہوئے تھے جو آج بھی باقی ہیں۔ خیال یہ ہے کہ انیسویں صدی کی مذکورہ بالا مدت کے درمیان اس سے کہیں زیادہ مدرسے قائم ہوئے ہوں گے جو زمانہ کے ہاتھوں ختم ہو گئے، لیکن ایسے مدرسوں کے اعداد و شمار ہمیں دستیاب نہیں ہیں۔

جدول نمبر ۱

یوپی اور بہار میں (۱۸۶۵-۱۸۹۹) کے درمیان قائم ہونے والے مدرسوں کی تعداد

سال	یوپی	بہار	میزان
۱۸۶۵	۲	...	۲
۱۸۶۶	...	۱	۱
۱۸۶۳	۱	...	۱
۱۸۶۶	۱	...	۱
۱۸۶۶	۱	...	۱
۱۸۶۸	۲	۱	۳
۱۸۸۰	۱	...	۱
۱۸۸۳	۳	...	۳
۱۸۸۹	۱	۱	۲
۱۸۹۰	۲	...	۲
۱۸۹۲	۲	...	۲
۱۸۹۳	...	۲	۲

سال	یوپی	بہار	میزان
۱۸۹۴	۱	۱	۲
۱۸۹۵	۱	...	۱
۱۸۹۶	۱	...	۱
۱۸۹۷	۲	...	۲
۱۸۹۸	۱	...	۱
۱۸۹۹	۲	...	۲
۱۸۶۵ - ۱۸۹۹	۲۴	۶	۳۰

مذکورہ بالا نامکمل فہرست سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس زمانے کے مسلمان اپنی نئی نسل کو مذہبی علوم سے واقف کرانے کے لیے مدرسوں کا قیام ضروری سمجھتے تھے۔ انھیں یہ اچھی طرح معلوم تھا کہ حکومت مدرسوں کی نہ تو مالی امداد کرے گی اور نہ ان کے خارجہ تحصیل طلبہ کو اپنی ملازمت میں لے گی۔ بایں ہمہ انھوں نے نہ صرف اس بات کی کوشش کی کہ مدرسے مالی حیثیت سے اپنے قدموں پر کھڑے رہ سکیں بلکہ اس بات پر بھی نظر رکھی کہ مدرسے ”قطط الرجال“ کی وجہ سے بند نہ ہو جائیں۔

۲

عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ عربی مدارس میں صرف انھیں خاندانوں کے لڑکے تعلیم حاصل کرنے کے لیے جایا کرتے تھے جو اپنے بچوں کو غربت کی وجہ سے اعلیٰ دنیاوی تعلیم دلانے کی صلاحیت نہیں رکھتے تھے۔ مگر یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس صدی کی تقریباً پہلی چوتھائی تک ان متمول خاندانوں کے اکثر لڑکے بھی مدرسوں میں تعلیم پاتے رہے ہیں جنھیں ان کے والدین اعلیٰ سے اعلیٰ دنیاوی تعلیم دلا سکتے تھے۔ دراصل مسلمانوں میں خواہ وہ متمول ہوں یا غریب، یہ ایک عام خیال تھا کہ مدرسے کی تعلیم فرض کفایہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ غالباً معروف روایت علماء امتی کا نبیاء بنی اسرائیل (میری امت کے علماء، انبیاء بنی اسرائیل کے مانند ہیں) کی وجہ سے لوگوں کے ذہنوں میں یہ بات بیٹھ گئی تھی کہ

قیامت کے دن علماء اپنے والدین اور اہل خاندان کی بخشش کا سبب بنیں گے۔ شاید اسی وجہ سے اس صدی کے پہلے حصہ تک یونیورسٹی اور کالج کے پڑھے ہوئے اعلیٰ تعلیم یافتہ لوگ بھی اپنے بچوں میں سے کم از کم ایک بچے کو ”عالم“ بنانے کی کوشش ضرور کرتے تھے۔ تقسیم سے قبل کا معاشی ڈھانچہ کچھ اس قسم کا تھا کہ ”ماڈرن“ خاندان کا ایک عالم بھی سوسائٹی میں عزت کی نظر سے دیکھا جاتا تھا اور وہ باسانی اپنی اور اپنے اہل و عیال کی پرورش کر سکتا تھا۔ تقسیم کے بعد (خاص طور سے خاتمہ زمینداری کے بعد) سے کم از کم شمالی ہندوستان میں صورت حال پہلے جیسی نہیں رہ گئی ہے۔ یہ کہنا تو صحیح نہیں ہوگا کہ مذہبی مدارس میں اب فارغ البال خاندان کے لڑکے نہیں آتے لیکن اس بات میں کوئی مبالغہ نہیں ہے کہ ان کی تعداد بہت کم ہو چکی ہے۔

بحیثیت مجموعی سیاسی، معاشی اور معاشرتی انقلابات نے مدرسوں پر کوئی حنا نقصان نہ اثر نہیں ڈالا ہے۔ لیکن چونکہ ایسے ذرائع حاصل نہیں ہیں جن کے ذریعہ ملک میں بکھرے ہوئے مدرسوں کی صحیح تعداد اور ان کی حیثیت کا پتہ چلایا جاسکے۔ اس لیے عام طور سے لوگوں میں یہ غلط فہمی پیدا ہو گئی ہے کہ اب مدرسوں کا زمانہ ختم ہو گیا۔ مثلاً آصفی صاحب نے اپنی ایک کتاب میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ۱۹۵۰ء میں مذہبی مدارس کی تعداد پورے ملک میں ۸۰ تھی۔ مگر اعداد و شمار کی بنا پر یہ بات پورے دھوکے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ مذکورہ بالا اندازہ ملک میں بکھرے ہوئے مدرسوں کی اصل تعداد سے بہت ہی کم ہے جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے۔ ہمارے پاس پورے ملک کے اعداد و شمار نہیں ہیں، لیکن اگر ہم حب ذیل نقشہ پر (جو صرف یو۔ پی اور بہار کے مدرسوں پر مشتمل ہے) نظر ڈالیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ صرف انھیں دو ریاستوں کے مدارس کی تعداد ۱۹۵۰ء میں ۲۳۱ تھی جو ۱۹۶۸ء میں بڑھ کر ۳۵۶ تک پہنچ گئی تھی۔ ان اعداد و شمار کی روشنی میں پورے ملک کے مدارس کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

جدول نمبر ۲

۱۸۶۹-۱۹۶۹ء کے درمیان یو۔ پی اور بہار میں قائم ہونے والے ان مدارس کی

تعداد جو ابھی تک باقی ہیں۔

سال	یورپی	بہار	میزان
۱۸۶۵ - ۱۸۹۹	۲۲	۶	۲۰
۱۹۰۰ - ۱۹۲۶	۹۸	۸۹	۱۸۷
۱۹۲۶ - ۱۹۴۹	۶	۸	۱۲
۱۹۵۰ - ۱۹۵۹	۳۰	۵۰	۸۰
۱۹۶۰ - ۱۹۶۸	۱۲	۳۳	۴۵
۱۹۶۹	۱۷۰	۱۸۶	۳۵۶

۳

عربی مدارس کا نصاب تعلیم کم و بیش اب تک وہی ہے جسے ۱۷ ویں صدی میں ہندوستان کے مشہور عالم تلامذہ نظام الدین (۱۶۷۹-۱۷۲۸) نے جاری کیا تھا اور جو اُن کے نام کی نسبت سے درس نظامی کہلاتا ہے؟ درس نظامی میں پڑھائے جانے والے علیم و فنون کی مندرجہ ذیل فہرست پر ایک سرسری نظر ڈالنے سے اس بات کا اندازہ ہو جاتا ہے کہ اس نصاب کا مقصد آج کے مروجہ ذہن کے مطابق "علما" پیدا کرنا نہیں تھا بلکہ اس نصاب کا بنیادی مقصد (جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے) لوگوں کو اس سڑک تعلیم یافتہ بنانا تھا کہ وہ انتظام حکومت میں حکمران کا ہاتھ بٹا سکیں۔

جدول نمبر ۳

درس نظامی

مضامین	بنیادی کتابیں
۱۔ صرف	(۱) میزان (۲) منشعب (۳) صرف یہ (۴) شافیہ
۲۔ نحو	(۱) نحو میر (۲) کافیہ (۳) شرح جامی
۳۔ منطق	(۱) صغریٰ (۲) کبریٰ (۳) ایساغوجی (۴) تہذیب (۵) تطبی

مضامین	بنیادی کتابیں
	(۶) میر سلیم العلوم
۴۔ فلسفہ	(۱) میدی (۲) صدری (۳) شمس بازغہ
۵۔ ریاضیات	(۱) خلاصۃ الحساب (۲) تشریح الافلاک (۳) تحریر اقلیدس (۴) رسالہ قشبیۃ (۵) شرح جعینی
۶۔ بلاغت	(۱) خلاصۃ المعانی (۲) مطول
۷۔ علم الکلام	(۱) شرح عقائد نفسی (۲) شرح عقائد جلالی (۳) میرزا ہد (۴) شرح موا
۸۔ فقہ	(۱) شرح وقایہ (۲) ہدایہ
۹۔ اصول فقہ	(۱) نور الانوار (۲) تلویح (۳) مسلم الثبوت
۱۰۔ تفسیر	(۱) جلالین (۲) بیضاوی
۱۱۔ حدیث	(۱) مشکوٰۃ المصابیح

دارالعلوم دیوبند کے قیام کے بعد جب یہ طے کر لیا گیا کہ علماء کا بنیادی کام مذہبی امور میں مسلمانوں کی رہنمائی کرنا ہے تو نصاب تعلیم میں بھی اسی کے پیش نظر ارادی یا غیر ارادی طور پر تبدیلیاں واقع ہوئیں۔ مثلاً دارالعلوم دیوبند میں جو نصاب جاری ہوا اسے اگرچہ بنیادی طور پر درس نظامی ہی کہا جاسکتا ہے لیکن تبدیل شدہ حالات کے پیش نظر نہ صرف نصاب دیوبند میں ان فنون کا اضافہ کیا گیا جن کی ضرورت ۱۹ ویں صدی کے علماء کو تھی بلکہ مختلف علوم و فنون کی متعین کتابوں کی تعداد میں بھی حسب ضرورت کمی بیشی کی گئی۔ یہ بات اس وقت کے بدلے ہوئے حالات میں ضروری بھی تھی کیونکہ مدرسوں کا بنیادی مقصد اب حکومت کے لیے کارپرداز ہیا کرنا نہیں رہ گیا تھا۔ درس نظامی اور دارالعلوم دیوبند کے نصاب کا فرق حسب ذیل نقشہ سے ظاہر ہوتا ہے۔

جدول نمبر ۴		
دیوبند کے نصاب اور درس نظامی میں پڑھائی جانے والی کتابوں کی تعداد کا تقابلی مطالعہ		
مضامین	کتابوں کی تعداد	درس نظامی
۱۔ صرف و نحو	۷	۱۳
	۷۴	

۱۱	۶	۲۔ منطق
۴	۳	۳۔ فلسفہ
۳	۲	۴۔ بلاغت
۱	...	۵۔ علم العروض
۴	۵	۶۔ ریاضیات
۵	۲	۷۔ فقہ
۵	۳	۸۔ اصول فقہ
۱	...	۹۔ علم الفرائض
۲	۴	۱۰۔ علم الکلام
۲	۲	۱۱۔ تفسیر
۱	...	۱۲۔ اصول تفسیر
۱۱	۱	۱۳۔ حدیث
۱	...	۱۴۔ اصول حدیث
۲	...	۱۵۔ تاریخ اسلام
۱	...	۱۶۔ سیرۃ نبوی
۶	...	۱۷۔ ادب العربی
۵	...	۱۸۔ طب
۱	...	۱۹۔ علم المناظرہ
۸۱	۳۵	میزان

۴

ہندوستان کے مدارس میں، خواہ وہ چھوٹے ہوں یا بڑے، نصاب اور طریق تعلیم و تربیت میں کوئی بنیادی فرق نہیں ہے۔ بایں ہمہ سب مدارس اپنی اپنی جگہ پر آزاد ہوتے ہیں۔ چونکہ انھیں حکومت سے کسی قسم کی امداد نہیں ملتی اور ان کی زندگی کا دار و مدار مسلمانوں کے دیئے

ہوئے منقولہ وغیرہ منقولہ عطیات اور چندوں پر ہوتا ہے اس لیے اپنے انتظام تعلیمی معیار حساب کتاب غرض ہر معاملے میں مذہبی مدارس اپنے کو — خدا کے بعد — صرف قوم کے سامنے جواب دہ سمجھتے ہیں۔

مذہبی مدارس کا تعلیمی سال سن نبوی کے دسویں جہینے شوال سے شروع ہو کر شعبان میں ختم ہو جاتا ہے۔ ختم سال پر ارباب مدرسہ اپنے طلبہ کی تعلیمی ترقی کا اندازہ لگانے کے لیے امتحان لیتے ہیں۔ امتحین عموماً خود اسی مدرسہ کے اساتذہ ہوتے ہیں اور اکثر و بیشتر مدارس میں تحریری امتحان کے بجائے زبانی امتحان لیا جاتا ہے۔ اس طرح سال بسال ترقی کرتے کرتے ایک طالب علم عموماً ۲۴، ۲۵ سال کی عمر میں ”سالم“ بن جاتا ہے۔ سالم بن جانے کے بعد اس کے سامنے معاش کا بھیانک مسئلہ آکھڑا ہوتا ہے۔ سرکاری ملازمتوں کے ملنے کا تو کوئی سوال نہیں ہے۔ اس لیے اکثر حالات میں ہوتا یہ ہے کہ ذہین اور صاحب استعداد فارغ التحصیل طلبہ خود اپنے ہی یا کسی دوسرے مدرسے میں مشغل ۸۰۰ روپے ماہوار کے مشاہرے پر درس تدریس کی ملازمت اختیار کر لیتے ہیں۔ کم استعداد والوں کو عموماً مسجدوں میں امامت کی جگہ مل جاتی ہے جہاں وہ امامت کے علاوہ محلہ کے بچوں کو قرآن شریف اور ابتدائی دینیات کی تعلیم بھی دیتے ہیں۔ کچھ حضرات طبابت کا پیشہ اختیار کرنے کی غرض سے طلبہ اسکولوں میں داخلہ لے لیتے ہیں۔ تاہم یہ سب سرچھپے ایسے بھی ہوتے ہیں جو اپنی تعلیم کو نامکمل سمجھ کر یا بہتر معاشی زندگی کے امکانات کے پیش نظر یونیورسٹیوں کا رخ کرتے ہیں اور نئے سرے سے اپنی تعلیمی زندگی کا آغاز کرتے ہیں۔ بسن منچلے ایسے بھی ہوتے ہیں کہ وہ خود ایک مدرسہ قائم کر کے بیٹھ جاتے ہیں۔ چونکہ عربی مدارس کے لیے احاق کا کوئی مسئلہ نہیں ہے اور نہ حکومت کے محکمہ تعلیم سے مدرسہ جاری کرنے کے لیے اجازت لینا پڑتی ہے اس لیے ہر شخص مدرسہ کھول سکتا ہے جس میں لوگوں کی: بیوں سے پیسہ نکالنے کی صلاحیت ہو۔

کسی ہیڈت مرکزی کے نہ ہونے کی وجہ سے ایک مدرسے سے دوسرے مدرسے میں طلبہ کا از خود منتقل ہو جانا ایک معمولی بات ہے۔ نئے طلبہ سے شاذ و نادر ہی ان کی پہلی درسگاہ کا عداوت نامہ طلب کیا جاتا ہے۔ اگر کوئی مدرسہ اپنے کسی طالب علم کو اس کی کسی بعنوانی کی بنا پر

اپنے یہاں سے نکال دے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا کہ اس لڑکے کا داخلہ کسی دوسری درسگاہ میں نہ ہو سکے۔ نئے داخلے کے وقت امیدوار کی تعلیمی صلاحیت کو جانچنے کے لیے مختلف فنون کے اساتذہ اس کا امتحان لیتے ہیں۔ اس سلسلے میں یہ بھی ایک عجیب بات ہے کہ طلباء اور اساتذہ کی تعداد مدرسہ کی تعلیمی حیثیت اور اپنے سالانہ سبٹ کا خیال کیے بغیر ہندوستان کا ہر مدرسہ اپنے کو علوم اسلامیہ کی یونیورسٹی اور نہ کالج تو ضرور ہی سمجھتا ہے۔

مدارس اپنے تعلیمی درجات کی بنا پر عام طور سے تحفانی اور فوقانی دو حصوں میں منقسم ہوئے ہیں۔ تحفانی حصے میں پرائمری درجات کی ۴، ۵ سال تک تعلیم دی جاتی ہے۔ اس مدت میں ایک بچے کو ناظرہ قرآن، سیرت نبوی، اور دینیات کے ابتدائی مسائل کے علاوہ علاقائی زبان جتا ابتدائی تاریخ اور جغرافیہ کی تعلیم دی جاتی ہے۔ شعبہ تحفانی میں کچھ ایسے بچے بھی ہوتے ہیں جو آگے چل کر حافظ بننا چاہتے ہیں۔ اس لیے وہ اپنا زیادہ وقت حفظ قرآن پر لگاتے ہیں۔ فوقانی درجات میں (جسے ہم ’اساتذہ‘ شعبہ عربی‘ لکھا کریں گے) دینیات کی اعلیٰ تعلیم دی جاتی ہے۔ تحفانی درجات کا انصاب اب عام طور سے ریاست کے پرائمری اسکولوں کو سامنے رکھ کر بنایا جاتا ہے تاکہ ابتدائی تعلیم ختم کرنے کے بعد اگر کوئی بچہ ریاست کے تحت چلنے والے جو نیر بائی اسکولوں میں داخلہ لینا چاہے تو اسے کسی دشواری کا سامنا نہ کرنا پڑے۔ حسب ذیل نقشہ سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ مدرسوں میں ابتدائی تعلیم مکمل کرنے کے بعد ایک اچھی خاصی تعداد ایسے طلبہ کی ہوتی ہے جو عربی شعبہ میں داخلہ نہیں لیتے۔

جدول نمبر ۵

یو پی اور بہار میں ۱۹۶۷-۱۹۶۸ کے تعلیمی سال میں مدرسوں کے تحفانی اور فوقانی درجات کے طلبہ کی تعداد کا تقابلی مطالعہ۔

درجات	یو پی	بہار	میزان
۱۔ تحفانی (پرائمری)	۳۵,۸۶۲	۲۰,۵۹۲	۵۶,۴۵۴
۲۔ فوقانی (شعبہ عربی)	۷,۰۳۹	۷,۹۵۸	۱۴,۹۹۷
(۱) اور (۲) کا فرق	۲۸,۸۲۳	۱۲,۶۳۴	۴۱,۴۵۷
(۱) اور (۲) کی میزان	۴۲,۹۰۱	۲۸,۵۵۰	۷۱,۴۵۱

اس طرح پرائمری درجات میں تقریباً ۴ سال کی مدت گزارنے کے بعد، اگر کوئی بچہ مزید تعلیم حاصل کرنا چاہے تو وہ کسی عصری اسکول یا مدرسہ کے شعبہ عربی میں داخلہ لے سکتا ہے۔ چونکہ مدرسہ کے شعبہ عربی میں داخل ہونے کے لیے ضروری نہیں ہے کہ طالب علم اسی مدرسہ کے شعبہ پرائمری کا پڑھا ہوا ہو، بلکہ دوسرے مدرسوں کے طلبہ نیز نجی طور سے گھروں پر تعلیم پائے ہوئے لڑکے بھی، مدارس کے شعبہ عربی میں براہ راست داخلہ لے سکتے ہیں۔ اس لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ کسی مدرسے کے دونوں شعبوں کے طلبہ کی تعداد کا تناسب ہمیشہ یکساں ہی رہے۔ درحقیقت حالات کے پیش نظر یہ تناسب اوتار تار رہتا ہے۔ نیچے ہم دارالعلوم ندوۃ العلماء کے تین مختلف شعبوں کے طلبہ کی گزشتہ سالہ تعداد پیش کر رہے ہیں۔ جس سے مذکورہ بالا خیال کی تائید ہوتی ہے۔ (یہ اعداد و شمار ہمیں دارالعلوم ندوۃ العلماء کے دفتر سے حاصل ہوئے ہیں)

جدول نمبر ۶

دارالعلوم ندوۃ العلماء کے مختلف شعبوں میں ۶۱-۱۹۶۰ کے دوران طلبہ کی تعداد

سال	الف: پرائمری شعبہ	ب: شعبہ حفظ	میر: ان الف: ب	ج: سبب: عربی	شعبہ اے: الف: ب: طلبہ کی تعداد کے مقابلہ میں شعبہ ج کے طلبہ
۱۹۶۰-۶۱	۳۰۰	۴۵	۳۴۵	۳۰۷	-۰۳۸
۱۹۶۱-۶۲	۲۷۳	۴۴	۳۱۷	۳۲۷	+۰۱۰
۱۹۶۲-۶۳	۳۸۹	۲۸	۴۱۷	۱۷۲	-۲۴۵
۱۹۶۳-۶۴	۳۳۹	۴۱	۳۸۰	۳۷۷	-۰۰۳
۱۹۶۴-۶۵	۴۱۰	۵۰	۴۶۰	۲۰۳	-۱۵۷
۱۹۶۵-۶۶	۴۵۲	۵۹	۵۱۱	۳۶۶	-۱۴۵
۱۹۶۶-۶۷	۴۲۰	۴۹	۴۶۹	۳۲۵	-۱۴۴
۱۹۶۷-۶۸	۴۱۵	۶۷	۴۸۲	۳۰۸	-۱۷۴
۱۹۶۸-۶۹	۴۷۱	۷۳	۵۴۴	۳۱۶	-۲۲۸
۱۹۶۹-۷۰	۴۸۲	۵۴	۵۳۶	۲۸۸	-۲۴۸
۱۹۷۰-۷۱	۵۵۰	۷۰	۶۲۰	۲۷۳	-۳۴۷
۱۹۶۰-۷۱	۴,۵۰۱	۵۸۰	۵,۰۸۱	۳,۳۶۲	-۱,۷۱۹

اس طرح پرائمری درجات سے جو طلبہ شعبہ عربی میں کتے ہیں انھیں "عالم" بننے کے لیے کم و بیش دس سال مدرسے میں اور گزاونے پڑتے ہیں۔ زیادہ تر مدرسے ایسے ہیں جو تعلیم مکمل ہو جانے کے بعد اپنے کامیاب طالب علم کو "فاضل" کی سند دیتے ہیں۔ یہ سند اس بات کی تصدیق کرتی ہے کہ طالب علم کا شمار زمرہ علمائے کرام میں کر لیا گیا ہے بعض مدارس ایک سے زیادہ سندیں دیتے ہیں۔ مثلاً دارالعلوم دیوبند یا دارالعلوم ندوۃ العلماء جہاں تعلیم کے مختلف مدارج پر طلبہ کو عالم، فاضل اور تخصص کی سندیں دی جاتی ہیں۔

دارالعلوم دیوبند میں تقریباً سات سال تک شعبہ عربی میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد طالب علم کو اس وقت عالم کی سند دی جاتی ہے جب وہ مدرسہ کے متعینہ مضامین، خصوصاً حدیث کے امتحان میں کامیابی حاصل کر لیتا ہے۔ اس کے بعد اگر وہ طالب علم فاضل کی سند حاصل کرنا چاہتا ہے تو اسے تقریباً ۲ سال تک دوسرے ضروری مضامین کے علاوہ تفسیر کا خصوصی مطالعہ کرنا پڑتا ہے۔ فاضل کی سند مل جانے کے بعد اگر شخص کسی خاص فن مثلاً عربی ادب یا فقہ اسلامی میں تخصص کی سند حاصل کرنے کا شوق رکھتا ہے تو اسے ۲ سال صرف اس ایک فن کی کتابوں کا مطالعہ کرنا پڑتا ہے۔

دارالعلوم ندوۃ العلماء میں ۸ سال کے بعد طالب علم کو عالم کی سند دی جاتی ہے۔ اس کے بعد اس کی علمی صلاحیت اور رجحان طبیعت کو مدنظر رکھتے ہوئے "شرعیات اسلامیہ میں فیصلت" یا "ادب عربی میں تخصص" کی ڈگری کے واسطے دو سال تک مزید تعلیم دی جاتی ہے۔ فاضل کی سند حاصل کرنے کے لیے ایک عالم کو خاص طور سے فقہ، حدیث، تفسیر اور دوسرے متعلقہ مضامین کا مطالعہ کرنا پڑتا ہے۔ ادب عربی میں تخصص کے لیے عربی نثر و نظم، انشاء، صرف و نحو، فصاحت و بلاغت، تاریخ ادب عربی، تنقید، اور اسی قسم کے دوسرے مضامین کا مطالعہ کرنا پڑتا ہے۔ فاضل اور تخصص دونوں کے آخری سال میں امیدوار کو اپنے موضوع سے متعلق کسی خاص عنوان پر ایک تفصیلی مقالہ بھی پیش کرنا پڑتا ہے کیونکہ اس کے بغیر تحریری امتحان میں کامیابی حاصل کر لینے کے باوجود امیدوار سند کا مستحق نہیں ہو سکتا۔

ہندوستان کے معروف مدرسوں کی سند فضیلت عام طور سے مغربی ایشیا اور شمالی افریقہ کی اسلامی درسگاہوں مثلاً جامعہ ازہر (قاہرہ) یا جامعہ اسلامیہ (مدینہ) میں اسلامیات میں بی بی اے (آنرز) کے برابر سمجھی جاتی ہے۔ اس لیے فاضل کی سند حاصل کرنے کے بعد کچھ طلبہ ان بیرونی جامعات میں بھی داخلہ لیتے ہیں۔ وہاں انھیں جو پہلی ڈگری ملتی ہے اسے ہم اسلامیات میں ایم بی کی سند کہہ سکتے ہیں۔ بیرونی جامعات کے برخلاف ہندوستان کی یونیورسٹیاں ہندوستان کے اعلیٰ سے اعلیٰ مدرسے کی کسی بھی سند کو تسلیم نہیں کرتیں۔ اگر کوئی ہندوستانی "فاضل" یا "عالم" ہندوستانی یونیورسٹیوں میں داخلہ لینا چاہے تو اسے یا تو کسی یونیورسٹی سے علوم مشرقیہ کی کوئی اعلیٰ سند (فاضل، موبوسی فاضل، کامل وغیرہ) حاصل کرنی پڑے گی جس کی بنا پر اسے عام طور سے اُسی یونیورسٹی سے بی۔ اے کا امتحان دینے کی اجازت مل جائے گی اور اگر وہ علوم مشرقیہ کا امتحان نہیں دینا چاہتا، یا سائنس کے مضامین میں ڈگری حاصل کرنا چاہتا ہے تو اسے ریاست کے تحت چلنے والے اسکولوں کے آٹھویں درجے میں داخلہ لے کر پورے مضامین میں ہائی اسکول کا امتحان پاس کرنا پڑے گا۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی نے مشہور عربی مدارس کے فارغ التحصیل طلبہ کو یہ سہولت دے رکھی ہے کہ اگر وہ چاہیں تو جامعہ ہائر سکینڈری اسکول کے دسویں درجے میں داخلہ لے لیں بشرطہ کہ انھیں انگریزی کی کچھ شد بد ہو۔ اس طرح ۲ سال کی تعلیم کے بعد وہ ہائر سکینڈری کا امتحان پاس کر کے ۳ سالہ بی۔ اے کورس میں داخلہ لے سکتے ہیں۔

ہندوستان کی بنیاد تعلیمی میں عام طور سے عربی مدارس کے اُن طلبہ کو "سند یافتہ" نہیں سمجھا جاتا جو جامعہ ازہر یا اسی قسم کی دوسری بیرونی اسلامی جامعات سے فاضل کی سند لے کر آتے ہیں۔ لیکن چونکہ ان جامعات میں تعلیم پانے کی وجہ سے ایسے طلبہ کو عموماً عربی بولنے اور لکھنے پر عبور حاصل ہو جاتا ہے اس لیے انھیں کبھی کبھی ان سرکاری محکموں میں جگہیں مل جاتی ہیں جہاں ڈگری سے زیادہ زبان پر قدرت کی ضرورت ہوتی ہے۔ مثلاً اگر ایسے طلبہ کو انگریزی آتی ہو تو انھیں آل انڈیا ریڈیو کے شعبہ عسربی میں "مترجم اور معلن" یا عربی بولنے والے علاقوں میں قائم شدہ ہندوستانی سفارت خانوں میں "مترجم" کی جگہ مل جاتی ہے۔ اس قسم کے کاموں کے علاوہ ان سندوں سے اور کوئی مادی منافع کی جگہ حاصل کرنا تقریباً

ناممکن ہے۔ مثلاً اپنی تمام صلاحیتوں کے باوجود ایسے ”فضل“ کسی یونیورسٹی کے شعبہ عربی یا اسلامیات میں بھی پکڑ رکھ جگہ حاصل نہیں کر سکتے۔ پی ایچ ڈی میں داخلے کے لیے بھی فاضل کی یہ سند (جو عام طور سے ایم۔ اے کے برابر ہوتی ہے) ناکافی سمجھی جاتی ہے۔ ہاں ادھر کچھ دنوں سے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے شعبہ اسلامیات اور شعبہ دینیات میں ہندوستانی عربی مدارس کے ان فارغ التحصیل طلبہ کو پی ایچ ڈی میں داخلہ ملنے لگا ہے جو جامعہ ازہر یا اسی قسم کی کسی دوسری درسگاہ سے بھی سند یافتہ ہوتے ہیں۔

(باقی)

حَوَالِ مَجَات :

۱۔ اس اور آگے دی جانے والی دوسری جدو جہدوں کو میں نے فہرست مدارس عربیہ دینیہ (مکلفہ، انجمن نمائے اسلام ۱۹۶۹ء) میں دی گئی معلومات کی بنا پر مرتب کیا ہے۔ انجمن ندائے اسلام مکلفہ تقریباً ہر سال یوپی، بہار اور بنگال کے کچھ مدارس کی فہرست ان کے مختلف تعارف کے ساتھ ان لوگوں کی معلومات کے واسطے شائع کرتی رہتی ہے جو عربی مدارس کو چندہ دینا چاہتے ہیں۔ ۱۹۶۹ء تک جو مدارس بند ہو چکے تھے ان کا ذکر اس فہرست میں نہیں ہے اور ایسے مدرسوں کی صحیح تعداد کا پتہ چلانے کے لیے میرے پاس پورے ذرائع نہیں ہیں۔ اس کے علاوہ میں اپنی ذاتی معلومات کی بنا پر یہ کہہ سکتا ہوں کہ اس فہرست میں بھی یوپی اور بہار کے تمام موجودہ مدارس شامل نہیں ہیں کیونکہ چند ایسے مدارس جن میں خود جانتا ہوں، اس فہرست میں مذکور نہیں ہیں۔

۲۔ آصف ۱۰۱، اے فیضی؛ اے ماڈرن اپروچ ٹو اسلام، A modern Approach to Islam، بمبئی، ۱۹۶۳ء، ص ۶۳

۳۔ فہرست (ملاحظہ ہو نوٹ نمبر ۱)

۴۔ ملا نظام الدین کے بارے میں ملاحظہ ہو مفتی محمد رضا انصاری (استاد شعبہ دینیات، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) کا مضمون ”بانی درس نظامی ملا نظام الدین محمد فرنگی محلی“؛ ماہوار معارف، عظیم گڑھ، جولائی۔ نومبر ۱۹۶۰ء۔ درس نظامی اور اس سے پہلے کے نصابوں کے بارے میں ملاحظہ ہو مولانا ابوالحسنات ندوی کی کتاب ہندوستان کی قدیم اسلامی درسگاہیں، عظیم گڑھ، دارالمصنفین، ۱۹۳۶ء؛ نیز جی۔ ایم۔ ڈی صوفی کی لاہور سے

۱۹۳۱ء میں شائع ہونے والی انگریزی کتاب Al Minhaj : Being the Evolution of Curriculum in the Muslim Educational Institutions of India

۵۔ یہ معلومات ضیا، الحسن فاروقی کی انگریزی کتاب ”دی دیوبند اسکول اینڈ دی ڈیمانڈ فار پاکستان“

The Doeband School and the Demand for Pakistan.

بمبئی، ۱۹۶۳ء کے صفحات ۱۳ (سلسل) سے لی گئی ہیں۔ دیوبند میں پڑھائی جانے والی کتابوں کے نام

کے لیے بھی یہی کتاب ملاحظہ ہو۔ کتابوں کے ناموں کے علاوہ صوفی (کتاب مذکور) نے (صفحات ۱۲۴-۱۳۲) پر دیوبند کے کورس کی کتابوں کے منظور شدہ صفحات برائے مطالعہ کا بھی ذکر کیا ہے۔

۶۔ فہرست (نوٹ نمبر ۱ ملاحظہ ہو)

۷۔ ملاحظہ ہو عبد الحکیم ندوی کی عربی کتاب مراکز المسلمین العلمیہ والثقافیۃ والدیینیہ فی الہند؛ مصنف، جامعہ نگر، نئی دہلی، ۱۹۶۷ء، صفحات ۳-۴

۸۔ ایضاً، صفحات ۳۸-۴۱

اسلام

(رسالۃ التوحید مفتی محمد عبدہ کی مشہور تصنیف ہے۔ اس کی بعض فصلوں کا ترجمہ جو نواب محسن الملک کی فرمائش پر بی بی رشید احمد انصاری نے کیا تھا۔ ۱۹۰۹ء میں مطبع احمدی علی گڑھ سے شائع ہوا تھا۔ آج کل یہ کم یا ب ہے۔ ہم محمد امیر عسکری صاحب کے شکر گزار ہیں جنہوں نے یہ کتاب بڑی تلاش سے حاصل کی اور ہمیں عنایت فرمائی۔ اس کی ایک فصل ہم موجودہ نمبر میں شائع کر رہے ہیں۔)

مذہب اسلام وہ مذہب ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا اور صحابہ کرام اور ان کے معاصرین کو آپ نے اُس کی تعلیم و تلقین فرمائی اور ایک زمانے تک بغیر کسی قسم کے اختلاف اور تاویل اور طبعی میلان کے اُس پر عمل کرتے رہے ہیں۔ میں اس مذہب کو قرآن مجید کی انتہا تک کے اس باب میں محمل طور پر بیان کر دوں گا اور اس میں سوائے قرآن مجید اور صحیح حدیثوں کے کوئی چیز میرے لیے سند نہیں ہے۔

مذہب اسلام خدا کی ذات اور اُس کے افعال میں توحید کی تعلیم کرتا ہے اور اُس کو مخلوق کی مشابہت سے پاک ظاہر کرتا ہے۔ اس نے اس بات پر بہت سی دلیلیں قائم کی ہیں کہ دنیا کے لیے ایک پیدا کرنے والا ہے جو علم، قدرت، ارادہ وغیرہ اعلیٰ درجے کی صفات کے ساتھ متصف ہے اور مخلوقات میں سے کوئی شے اُس کے مشابہ نہیں ہے۔ مخلوق کے

ساتھ اس کو کوئی نسبت نہیں ہے، مگر صرف یہ نسبت ہے کہ وہ اُن کا موجد اور پیدا کرنے والا ہے اور وہ اسی کے پیدا کیے ہوئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ :

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ
اے پیغمبر یہ لوگ جو تم سے خدا کا حال پوچھتے ہیں تو تم ان سے کہو کہ اللہ ایک ہے، اللہ بے نیاز ہے نہ اس سے کوئی پیدا ہوا اور نہ وہ کسی سے

پیدا ہوا اور نہ کوئی اس کی برابر کا ہے۔

اور قرآن مجید میں جو الفاظ وجہ یدین استواء وغیرہ وارد ہوئے ہیں ان کے معنی ان عربوں نے سمجھ لیے تھے جو کتاب کے مخاطب تھے اور ان کو کسی قسم کا شبہ نہیں ہوا تھا۔ وہ جانتے تھے کہ خدا کی ذات و صفات کا دنیا کی کسی روح یا جسم میں ظاہر ہونا محال ہے۔ ہاں خدا تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جس کسی کو چاہتا ہے علم اور حکومت عطا کرتا ہے۔

مذہب اسلام ہر ایک ذی عقل پر اس بات کو حرام کرتا ہے کہ وہ بغیر یقینی دلیل کے جس کے مقدمات جو اس کے حکم پر منتہی ہوتے ہیں یا بدیہات سے مرکب ہوں جن میں کسی قسم کا شبہ نہ ہو سکے (جیسے کہ اجتماع نفیضین یا ارتفاع نفیضین کا محال ہونا یا کل کا اپنے جزو سے بڑا ہونا) کسی چیز کا اقرار کرے۔ اس نے دوسروں کی طرح انبیاء علیہم السلام کی نسبت بھی حکم لگا دیا کہ وہ اپنے لیے نفع نقصان کے مالک نہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ وہ اس کے مکرم اور محترم بندے ہیں اور جو کچھ ان کے ہاتھوں پر جاری ہوتا ہے وہ خدا کی خاص اجازت اور خاص حکمت سے ہوتا ہے۔

قرآن مجید میں وارد ہوا ہے کہ :

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَبَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ
اللہ تعالیٰ نے تم کو تمھاری ماؤں کے پیٹ سے نکالا اس وقت تم کچھ نہ جانتے تھے اور تم کو کان دیے اور آنکھیں دیں اور دل دیے تاکہ تم اُس کا

شکر کرو۔

عرب کے نزدیک شکر کے جو مشہور معنی ہیں وہ یہ ہیں کہ نعمت کو صرف اسی کام میں لگانا جس کے لیے وہ نعمت عطا ہوئی ہے۔ اس قسم کی آیات سے اس امر کی طرف رہنمائی کی گئی ہے کہ

ہم کو خدا نے جو اس عطا کیے ہیں اور ہم میں بہت سی قوتیں ودیعت رکھی ہیں جن کو ہم انہیں کاموں میں خرچ کر سکتے ہیں جن کے لیے وہ عطا کی گئی ہیں۔ پس ہر شخص خود اپنے کام کا کرنے والا ہے اور اس کی بھلائی اور بُرائی کا ذمہ دار اور نفع یا نقصان اٹھانے والا ہے۔

مگر ایک زبردست قوت ہم پاتے ہیں جو ہمارے جو اس اور قویٰ پر حکمرانی کرتی ہے اور جو ان کو امداد پہنچاتی ہے، اس قوت کی تہ کو پہنچنا ہماری عقل کا کام نہیں ہے۔ ہمارے جو اس اس کی حقیقت کے سمجھنے سے حیران ہیں اور چونکہ وہ ان تمام قوتوں سے بالاتر ہے جو اب تک ہم کو معلوم ہیں، اس لیے اس کے پہچاننے سے ہم عاجز ہیں۔ پس اسی قوت کے سامنے گردن جھکانا اور اسی کی طرت توجہ کرنا چاہیے اس لیے کہ ان تمام قوتوں کا مرجع خدا ہے وحدہ لا شریک کے سوا کوئی نہیں۔ پس سوائے اس کے اور کسی کی اطاعت نہ ہم پر لازم ہے اور نہ ہم کسی اور طرت رجوع کرنے سے تسلی پاسکتے ہیں۔ امید و بیم کے کاموں میں جن پر آئندہ زندگی کا مدار ہے ہمارے قویٰ اور جو اس کی یہی حالت ہونا چاہیے۔ ان کو ہرگز اجازت نہیں ہے کہ نیک اعمال و افعال کے مقبول ہونے یا بدکرداریوں کے معاف ہونے کی توقع کسی اور سے رکھیں اور حقیقت میں صرف وہی ایک خدا ہے جو جزا و سزا کے دن آزادی کے ساتھ حکومت کرے گا۔

غرض کہ مذہب اسلام نے تمام اخلاق اور فضائل کو زندہ کیا اور نظام عالم کے ہر قسم کے قواعد کو مرتب اور مقرر کیا۔ انسان کی رائے اور عقل کو آزادی بخشی، اس کی ہمت کو ہر قسم کے کاموں اور کوششوں میں ابوالعزمی عطا کی جو لوگ قرآن مجید کو غور اور فکر کے ساتھ تلاوت کرتے ہیں اور سمجھ بوجھ سے کام لیتے ہیں ان کو معلوم ہے کہ وہ اس قسم کے جوابدہات کا ایک خزانہ ہے جو کبھی ختم نہیں ہو سکتے۔ اب سوائے اس کی پیروی کے دینی اور دنیوی سعادت حاصل کرنے کے لیے کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نبوتیں اور رسالتیں آنحضرتؐ کی نبوت اور رسالت پر ختم ہو گئیں جیسا کہ قرآن مجید اور مستحکمہ میں صراحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے ختم نبوت کی ظاہری علامت یہ ہے کہ آنحضرتؐ کے بعد نبوت کے بہت سے مدعی کھڑے ہوئے مگر کسی کو کامیابی نصیب نہیں ہوئی اور دنیا کو اس امر سے اطمینان ہو گیا کہ اب نبوت یا رسالت کے کسی

معی کی دعوت قبول نہیں ہو سکتی۔ ہکذا ایصدق نباء الغیب ”مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا“

مذہب اسلام نے اس سے ہر ایک قسم کی بُت پرستی کی بیخ کنی کر دی اور ان باطل عقیدوں اور غلط خیالات سے جس قدر فاسد توہمات انسانی عقول پر چھائے ہوئے تھے ان کو دور کیا اور انسانی نفوس کو ان بد اخلاقیوں اور بد اعمالیوں سے بالکل پاک و صاف کر دیا جو ان باطل توہمات کی وجہ سے پیدا ہو گئی تھیں، انسان کی قدر و قیمت، عزت اور عظمت کو ترقی دی۔ کیونکہ اب وہ اپنے خالق کے سوا درختوں اور پتھروں کے آگے اپنا سر نہیں جھکاتا اور ہر شخص پر فرض کر دیا کہ اس بات کا اقرار کرے کہ :

”انی وجهت وجهی للذی فطر السموات والأرض
حنیفاً وما انا من المشرکین“
میں نے تو اپنا رخ ایک ہی ذات پاک کی طرف
کر لیا ہے جس نے آسمان و زمین کو بنایا اور میں
مشرکین میں سے نہیں ہوں۔

”ان صلاتی ونسکی ومحیای ومماتی لله
رب العلمین لا شریک له وبنی الا
اھرت وانا اول المسلمین“
میری نماز اور عبادت اور میرا نماز جینا خدا ہی
کے لیے ہے جو سارے جہان کا پروردگار ہے۔
کوئی اس کا شریک نہیں اور مجھ کو ایسا ہی حکم دیا
گیا ہے اور میں اس کے فرمانبرداروں میں سے
سب سے پہلا ہوں۔

اس سے انسان کا نفس آزاد اور ان تمام قیود سے مطلق العنان ہو گیا جن کا وہ اعتقاد رکھتا تھا اور درختوں، پتھروں، قبروں اور ستاروں اور شفاعت کرنے والوں اور کاہنوں کی قید سے چھوٹ گیا جن کو وہ اپنے اور خدا کے درمیان واسطہ اور نجات کا ذریعہ خیال کرتا تھا۔ نرفسکہ روح کو مکاروں اور دجالوں کی بندگی سے چھڑا کر تمام آدمیوں کو یکساں طور پر خدا کا خالص بندہ بنا دیا۔ اس بندگی میں چھوٹے بڑے، امیر غریب، ادنیٰ اعلیٰ سب برابر ہیں۔ ہاں اگر کسی کو کچھ فضیلت ہے تو بخش علم اور عقل کی وجہ سے ہے عقل اور عمل کے سوا جو توہم اور ریا سے پاک، و صاف ہوں فضیلت اور خدا کے تقرب کا کوئی ذریعہ نہیں۔

اسلام نے حکم دیا کہ شخص جو کام کر سکتا ہو وہ کرے مگر وہ اس کے نفع نقصان کا ذمہ دار ہے جیسا کہ قرآن مجید میں وارد ہوا ہے کہ:

”فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره۔ ومن
يعمل مثقال ذرة شرا يره“
جس نے ذرہ بھرنی کی ہوگی وہ اس کو دیکھ لے گا۔
اور جس نے ذرہ بھرنی کی ہوگی وہ اس کو دیکھ لے گا۔

”ليس للانسان الاما سعة“
اور یہ کہ انسان کو اتنا ہی ملے گا جتنی اس نے
کوشش کی۔

اور شخص کو اجازت دی کہ وہ پاکیزہ اور ستھری چیزوں میں سے جو چاہے کھائے اور پہنے،
اور صرف وہی چیزیں حرام کیں جو اس کی ذات کے لیے مضر تھیں، یا اُن کا ضرر متعدی تھا اور
اس کے لیے حدود مقرر کیں جو تمام انسانی مصلحتوں پر پوری طرح منطبق ہیں۔ غرض کہ شخص کو
اپنے کام میں مستقل اور مختار کر دیا جس سے اولوالعزم ہمتوں کے لیے کوشش کرنے کا میدان
وسیع ہو گیا۔

آبائی تعلیم کے لشکر جو انسانی نفوس پر غالب ہو رہے تھے، اسلام نے اُن پر ایک سخت
حملہ کر کے ان کو شکست دی اور تعلیم کے اصول جو خیالات میں راسخ ہو گئے تھے اُن کو جڑ
سے اکھاڑ کر پھینک دیا اس نے عقل کو لٹکارا اور خوابِ غفلت سے جگایا اور بلند آواز سے
پکارا کہ انسان اس لیے نہیں پیدا کیا گیا کہ وہ اونٹ کی طرح ہمارے پیچھے کرکھینچا جاوے، بلکہ
اس کی فطرت میں اس بات کی قابلیت اور استعداد رکھی گئی ہے کہ وہ علم کے ذریعے سے ہر بات
محصل کرے اور واقعات اور حادثات کے اسباب اور دلائل کا سراغ لگائے (معلم صرف رہنمائی
کرنے والے اور بحث و جستجو کا طریقہ بتانے والے ہیں) اُس نے اہل حق کی تعریف اس طرح
کی: ”الذين يسمعون القول فيتبعون احسنه“ یعنی وہ لوگ جو باتوں کو سنتے ہیں اور ان
میں سے اچھی باتوں کی پیروی کرتے ہیں، اس آیت میں اہل حق کا یہ وصف بیان کیا گیا ہے کہ
وہ کہنے والوں کو نہیں دیکھتے بلکہ ان کے اقوال کو دیکھتے ہیں۔ اچھی باتوں کو لے لیتے ہیں غلط
اور بیکار باتوں کو پھوڑ دیتے ہیں۔

آبائی خیالات اور آبائی عقائد جو اولاد میں منتقل ہوتے ہیں اسلام نے ان کی تردید کی اور جو لوگ پرانی لکیر کے نفیر اور اپنے آباء و اجداد کی رسوم کے پابند ہیں، ان کی سفاهت اور حماقت کو تصریح کے ساتھ بیان کیا اور ظاہر کیا کہ پہلے زمانے میں ہونا اس بات کی دلیل نہیں کہ وہ علم عقل میں زیادہ تھے یا پہلے زمانے والوں کے ذہن اور عقلیں موجودہ زمانے والوں کے ذہنوں اور عقلوں سے زیادہ تھیں بلکہ تمیز اور فطرت کے لحاظ سے پچھلے اور اگلے سب برابر ہیں۔ بلکہ اکثر پچھلے لوگ گزشتہ زمانے کے حادثات اور واقعات سے واقف ہو کر زیادہ تجربہ کار اور باخبر ہو جاتے ہیں۔ گزشتہ زمانے کے لوگوں کو ان کی نافرمانیوں اور بد اعمالیوں سے جو ناگوار نتائج حاصل ہوتے ہیں ان سے بھی موجودہ زمانے کے لوگ فائدہ اٹھاتے اور عبرت پکڑتے ہیں۔

قل سیر فی الارض فانظر کیف کان
یعنی اے پیغمبر ان لوگوں سے کہو کہ ملک میں چلو
عاقبتہ المکن بعین۔
پھر، پھر دیکھو کہ پیغمبروں کے جھٹلانے والوں کا
کیا انجام ہوا۔

اسلام نے آباء و اجداد کی پیروی اور تقلید کرنے پر ارباب مذاہب کی مذمت کی جن کا قول یہ تھا
انا وجدنا آباءنا علی امة وانا علی آفامہم
یعنی ہم نے اپنے باپ دادوں کو ایک طریقہ پر
مہتدون۔ بل نتبع ما وجدنا علیہ
پایا ہے اور انھیں کے قدم بقدم ہم بھی ٹھیک
اباؤنا۔
رستے پر چلے جا رہے ہیں۔

اس سے شہنشاہ عقل کو ہر قسم کی قید اور تقلید سے آزاد کر دیا اور اس کو پھر اپنی سلطنت کا مالک
منتخاب بنا دیا کہ وہ اپنی حکومت کے موافق جس طرح چاہے حکم کرے۔

ان تمام اسلامی ہدایات سے جو اذیہ مذکور ہوئیں، انسان کو دو بڑے اعلیٰ درجے کی
منفد باتیں مل جاتی ہیں جو اسلام سے پیشتر حرام خیال کی جاتی تھیں۔ ایک ارادے کا استقلال
اور دوسرے ارادے کی آزادی۔ اور انھیں سے انسانیت کی تکمیل ہوئی اور انسان کو اپنے
تمام فطری کمالات حاصل کرنے کی قابلیت ہوئی۔ یورپ کے بعض علماء متاخرین کا قول ہے کہ
یورپ میں تمدن اور شائستگی کی بنیاد انھیں دو اصولوں پر قائم ہوئی ہے۔ انسانی نفوس کام

کرنے اور انسانی عقول غور و فکر کرنے پر اس وقت مستعد ہوئیں جبکہ اکثر اشخاص کو اپنی قدر قیمت معلوم ہوگئی اور یہ سمجھ گئے کہ حقائق اور معارف کی تلاش و جستجو میں اپنی اپنی عقل سے کام لینے کا ان کو اختیار حاصل ہے اور یہ مفید خیال اُن کو سولہویں صدی عیسوی میں پیدا ہوا حکیم مذکور نے اس بات کا بھی اقرار کیا ہے کہ یورپ کو اس وقت یہ روشنی محض اسلامی علوم کے نور سے حاصل ہوئی تھی۔

مذہبی پیشواؤں نے عام دینداروں کو آسمانی کتابوں کے سمجھنے اور ان کے معانی و مطالب پر غور کرنے کی ممانعت کر دی تھی۔ مذہب اسلام نے اس کو باطل کیا۔ انھوں نے عام لوگوں کو آسمانی کتابوں کی تلاوت کی اجازت دی تھی مگر اس کے ساتھ یہ بھی شرط لگی ہوئی تھی کہ صرف الفاظ کو پڑھیں اور مطالب پر غور نہ کریں۔ ان کے مقاصد اور مطالب پر غور کرنے کا منصب خاص انھوں نے اپنے ہی لیے رکھا تھا مگر اس کے بعد خود بھی سمجھ بوجھ سے محروم ہو گئے۔ انھوں نے صاف طور سے اقرار کیا کہ ہماری عقلیں شریعت اور علوم انبیاء کے سمجھنے سے قاصر ہیں۔ صرف عبادت کے طور پر الفاظ کی تلاوت کافی ہے۔ غرض کہ آسمانی کتابوں کے نازل ہونے اور انبیاء کے بعوث ہونے میں جو حکمت تھی اس کو انھوں نے غارت کر دیا۔ قرآن مجید مذہبی پیشواؤں کے اس کام کی خدمت کرتا ہے اور کہتا ہے کہ بعض اُن پڑھ رہے ہیں جو منہ سے لفظوں کے بڑ بڑا لینے و منہم امیون لا یعلمون الکتاب الا امانی کے سوا کتاب الہی کے مطلب کو کچھ بھی نہیں سمجھتے وان ہم الا یظنون۔ مثل الذین حلوا التوراة ثم لم یعملوها کمثل الحمار یحمل اسفاراً بئس مثل القوم الذین کذبو کابر بندہ ہوئے ان کی مثال گدھے کی مثال بایات اللہ واللہ لا یمہدی القوم الظالمین ہے جس پر کتابیں لدی ہیں۔ جو لوگ خدا کی آیتوں کو جھٹلایا کرتے ہیں ان کی بھی کیا ہی بُری کہاوت ہے اور اللہ بے انصاف لوگوں کو ہدایت نہیں دیتا۔“ مذہب اسلام نے فرض کیا ہے کہ ہر ایک دیندار آسمانی کتابوں اور شرعی مسائل کے سمجھنے میں حصہ لے اور اس خاص امر میں سب دیندار اور پیر و برابر ہیں۔ معمولی ذرائع فہم کے سوا جو اکثر لوگوں کو سہولت کے ساتھ حاصل ہو سکتے ہیں کوئی شرط نہیں لگائی اور نہ کسی

طبقہ کو اس کام کے لیے مخصوص کیا۔

اسلام کی روشنی ایسے وقت میں ظاہر ہوئی جب کہ لوگوں نے مختلف مذہبی فرقے قائم کر رکھے تھے، جو باہم لڑتے بھگڑتے اور ایک دوسرے کو لعنت کرتے تھے اور اس کو اعلیٰ درجے کی خدا پرستی اور دینداری خیال کرتے تھے۔ اسلام نے اس کا انکار کیا اور صاف طور پر بیان کیا کہ سچا مذہب ہر زمانے میں اور تمام نبیوں کی زبان پر ایک رہا ہے خدا فرماتا ہے کہ :

"ان الدین عند الله الاسلام وما اختلف
الدین او تو الکتاب الا من بعد ما جاء
هم العلم بنینا بینهم" "ماکان ابرہیم
یہودیاً ولا نصرانیاً ولا کنحاناً حنیفاً
مسلماً و ماکان من المشرکین"

"شرع لکم من الدین ما وصی بہ نوحا
والذی اوحینا الیک وما وصینا بہ ابرہیم
وموسیٰ و عیسیٰ ان اقموا الدین ولا
تتفرقوا فیہ کبر علی المشرکین ما
تدعوہم الیہ"

"قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمۃ سوا
بیننا و بینکم ان لا نعبد الا الله ولا
نشرک بہ شیئاً ولا یتخذ بعضنا بعضاً
ارباباً من دون الله فان تو لو فقولوا
اشھدوا بانا مسلمون"

رجوع کر دو جو ہمارے اور تمہارے درمیان یکساں
مانی جاتی ہے کہ خدا کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں
اور کسی چیز کو اس کا شریک نہ ٹھہرائیں اور اللہ کے

سواہم میں سے کوئی کسی کو اپنا مالک نہ سمجھے پھر اگر
ایسی سیدھی سچی بات کے ماننے سے بھی منہ موڑیں تو
اُن سے کہہ دو کہ تم گواہ رہو کہ ہم تو ایک ہی خدا کو
مانتے ہیں ۴

اس قسم کی بہت سی آیات قرآن مجید میں وارد ہوئی ہیں جن کا اس مقام پر جمع کرنا موجب
طوالت ہوگا۔ قرآن شریف نے تصریح کر دی ہے کہ ہر ایک زمانے میں مذہب حق یہی رہا ہے کہ
خدا ایک ہے اور وہی قابل اطاعت و فرمانبرداری ہے۔ جو کچھ اس نے حکم دیا ہے یا ممانعت فرمائی
وہ صرف انسانی مصلحتوں اور انسان کے فائدے کے لیے ہے اور اُن کے واسطے موجب سعادت
اور باعث نجات ہے۔

گزشتہ اور موجودہ مذاہب میں اگر کچھ اختلاف ہے تو وہ عبادات کی شکلوں اور صورتوں
میں ہے اور جہاں کہیں احکام میں اختلاف ہے تو یہ خدا کی رحمت اور مہربانی ہے کہ ہر ایک
قوم ہر ایک زمانے میں ایسا حکم دیا ہے جس میں زمانے کے لحاظ سے اس قوم کی بہتری اور بہبودی
ہو۔ اسی طرح انسانی افراد کی تربیت میں عادت اللہ جاری ہے یعنی جب کہ انسان اپنی ماں
کے پیٹ سے پیدا ہوتا ہے تو وہ نہ کچھ جانتا ہے، نہ سمجھتا ہے، نہ بول سکتا ہے، مگر بتدریج آہستہ
آہستہ اس کی عقلی اور دماغی قوتیں ترقی کر کے درجہ کمال کو پہنچتی ہیں۔ پس جس طرح افراد کی تربیت
میں عادت اللہ جاری ہے اسی طرح نوع کی تربیت میں ہونا چاہیے۔ اور یہ ایسی بدیہی بات ہے
جس میں اختلاف کی بالکل گنجائش نہیں۔

گزشتہ مذاہب دنیا میں ایسے وقت میں آئے جبکہ لوگ اپنی عام مصلحتوں اور خاص فائدوں
کے سمجھنے کے لحاظ سے بالکل بچپن کی حالت میں تھے۔ وہ محسوسات کے سوا کچھ نہ جانتے تھے، وہ
صرف اپنے جسم کے قائم رکھنے میں مصروف تھے اور اپنے ابنائے جنس اور اپنے خاندان کی
محبت کے خیال سے بالکل بے بہرہ تھے۔ ایسی حالت میں حکمت کے خلاف تھا کہ ان سے
باریک باتوں سے یا جن کے لیے دلیل کی ضرورت ہے خطاب کیا جاتا۔ بلکہ یہ خدا کی بڑی رحمت
تھی کہ ان اقوام کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کیا گیا جیسا کہ باپ اپنے کمسن اور نا سمجھ بیٹے کے ساتھ

کہتا ہے کیونکہ وہ اس کے سامنے ایسی ہی چیزیں لاتا اور بیان کرتا ہے جن کا آنکھوں سے دیکھنا یا کانوں سے سنا ممکن ہو۔ غرض کہ اس اصول کے موافق ان پر ایسی عبادات فرض کیں جو ان کے حالات کے مناسب اور ان کی استطاعت کے موافق تھیں اور ان پر ایسی آیات نازل فرمائیں جو ان کی آنکھوں کو بھلی معلوم ہوتی اور ان کے خیالات اور جذبات پر اثر کرتی تھیں۔

اس کے بعد قوموں نے سالہا سال کی مدت ہمارے دراز میں ترقی اور تنزل، عروج و زوال، پستی و بلندی اور اختلاف و اتفاق کی بے شمار منزلیں طے کیں اور مختلف حادثات اور گرد و پیش کے حالات اور متواتر تجربوں سے ان کو ایک ایسا شعور حاصل ہو گیا جو جس سے زیادہ باریک اور نازک اور وجدان سے زیادہ تعلق رکھنے والا تھا۔ مگر تاہم یہ شعور بلحاظ اپنی مجموعی حالت کے عورتوں کے تخیلات اور نوجوان لڑکوں کے جذبات سے کچھ زیادہ اونچا اور قابل وقت نہ تھا پس اس وقت دنیا پر ایسا دین نازل کیا گیا جس نے مہربانیوں اور شفقتوں کو پکارا اور خواہشات اور جذبات کو روکا اور ان کے دلوں کے خطرات سے ہمکلام ہوا۔ اس نے لوگوں کے واسطے اتقا اور پرہیزگاری کے ایسے قوانین بنائے جو دنیا سے بالکل نفرت دلانے والے اور عالم ملکوت کی طرف مائل کرنے والے تھے۔ اس نے ہدایت کی کہ کوئی حقدار اپنے حق کا مطالبہ نہ کرے، اگرچہ واجبی ہو۔ اس نے مال داروں اور دولت مندوں پر آسمان کے دروازے بند کر دیے۔ اس کے علاوہ اور بہت سے اخلاقی مسائل کی تعلیم دی جو مشہور معروف ہے۔ طاعات اور عبادات کے ان کو ایسے طریقے بتلائے جو ان کے موجودہ طریقوں سے ملے جلتے تھے۔ اس مذہب کی دعوت نے لوگوں کے دلوں پر اپنا اثر کر کے قوموں کے امراض کا علاج کیا اور ان کے اخلاق کی اصلاح کی۔ مگر اس پر چند صدیاں بھی نہ گزری تھیں کہ انسانی ہمتیں ان سخت قوانین کی برداشت کرنے اور ان پر عمل درآمد کرنے سے عاجز ہو گئیں اور رفتہ رفتہ یہ بات ذہن نشین ہو گئی کہ اس مذہب کی وصیتوں کی پیروی اور اس کے احکام کی تعمیل کہ ناسر اسر محال اور بالکل ناممکن ہے۔ آخر کار اس کے پیروں پر دشواری و شکست حاصل کرنے اور مال و دولت جمع کرنے پر بھک پڑے اور ان کی بڑی جماعت تاویل کا حیلہ کر کے مذہب کی معمولی شاہراہ سے بہت دور

جا پڑی۔ اور بہت سی لغویات اور خرافات کو مذہبی لباس پہنا کر مذہب میں داخل کر دیا، پلہارت اور پاکیزگی کو فراموش کر ڈالا۔ یہ حالت تھی ان کے اخلاق اور اعمال کے لحاظ سے۔ اور عقائد کے اعتبار سے بھی ان کے مختلف گروہ اور فرقے قائم ہو گئے، طرح طرح کی عبتیں ایجاد کر کے اس کے مسلمہ اصول اور ضروری ارکان کو بدل ڈالا اور سب سے بڑا رکن اس بات کو قرار دیا کہ مذہبی اصول اور مذہبی عقائد میں غور و فکر کرنا اور ان کے اسرار اور باریکیوں کو سمجھنا عقل کی طاقت سے بالاتر ہے۔ بلکہ مصنوعات اور مخلوقات کے رموز میں خوض کرنا بھی عقل کا کام نہیں۔ انھوں نے صراحت کے ساتھ بیان کر دیا کہ علم اور مذہب میں ایسی سخت دشمنی اور عداوت ہے کہ کسی طرح باہم اتحاد اور اتفاق نہیں ہو سکتا۔ ان خیالات کے ماننے والوں نے صرف اس بات پر اکتفا نہیں کی کہ وہ خود ان کو تسلیم کریں بلکہ انھیں نے عام لوگوں کو ان عقائد کے تسلیم کرنے پر مجبور کیا اور اپنی ہر قسم کی قوتیں اس کام میں صرف کیں جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مذہبی گروہوں میں ایسے جھگڑے اور فساد برپا ہو گئے جو نوع انسانی کے لیے بہت منحوس اور برباد کرنے والے تھے۔ مخالفت اور عداوت کی آگ بھڑک اٹھی، محبت اور الفت کے تعلقات بالکل قطع ہو گئے۔ غرض کہ مذہبی گروہوں کے باہم لڑنے جھگڑنے اور ایک دوسرے کے الزام دینے میں یہی حالت تھی کہ اسلام کی روشنی نے دنیا میں طلوع کیا۔

اس وقت اجتماع انسانی یا تمدن کی عمر کسی قدر زیادہ ہو گئی تھی اور اس کے جوڑ بند زیادہ مضبوط اور مستحکم ہو گئے تھے اور گزشتہ حادثات اور واقعات کے تجربوں نے انسان کو رہنمائی کر کے صراطِ مستقیم کے لیے آمادہ اور تیار کر دیا تھا۔ پس مذہب اسلام نے آکر عقل و فہم کو خطاب کیا اور انسان کے لیے دینی اور دنیوی بہتری اور بہبودی حاصل کرنے میں ان کو احساس اور خیالات کا شریک بنایا۔ جن مسائل میں باہمی مخالفت اور محاصمت ہو رہی تھی ان کو سلجھایا اور صحت کے ساتھ بیان کیا۔ اور اس بات پر بہت سے دلائل اور براہین قائم کیے کہ مذہب حق تمام نسلوں اور تمام صدیوں میں ایک ہی رہا ہے اور خدا کی مشیت لوگوں کے حالات کے دست کرنے اور ان کے دلوں کو پاک و صاف کرنے میں ہمیشہ یکجا رہی ہے، اس نے صاف طور پر

بتا دیا کہ اعضائے جسمانی پر ظاہری عبادات کی تکالیف صرف اس لیے فرض کی گئی ہیں کہ تو اسے روحانی میں خدا کی یاد اور اس کے ذکر و فکر کی ہمیشہ اور ہر وقت تجدید ہوتی رہے اور یہ کہ خداے تعالیٰ تمہاری صورتوں اور شکلوں کی طرف نہیں دیکھتا بلکہ وہ تمہارے دلوں اور تمہاری نیتوں کو دیکھتا ہے۔ اس نے ہر ایک مکلف پر جسمانی اور روحانی لطافت اور ظاہری باطنی پاکیزگی کو واجب کیا اور اخلاص کو عبادت کی روح قرار دیا۔ چونکہ اس نے نیک اخلاق و عادات اور اعلیٰ درجہ کی صفات کے ساتھ متصف ہونا واجب اور لازم کیا ہے۔ اس لیے ان کے مناسب ظاہری اعمال و عبادات فرض کیے ہیں جو عمدہ اخلاق اور پاکیزہ صفات حاصل ہونے کا ذریعہ ہیں۔ خدا فرماتا ہے کہ :

"ان الصلوة تنهعن الفحشاء والمنکر" کچھ شک نہیں کہ نماز بے حیائی کے کاموں اور
ان الانسان خلق هلو اذامسه الشر ناشائستہ حرکتوں سے روکتی ہے۔ بیشک آدمی
جزوعا و اذامسه الخیر مصنوعا الا المصلین بڑا ہی ٹھہر دلا پیدا کیا گیا ہے جب اس کو کسی
هم علی صلاتهم دائمون" طرح کا نقصان پہنچتا ہے تو گھبرا اٹھتا ہے اور
جب کسی طرح کا فائدہ پہنچتا ہے تو بخل کرنے لگتا
ہے مگر ان لوگوں کا ایسا حال نہیں ہے جو نماز گزار
ہیں اور اپنی نماز کو ناغہ نہیں ہونے دیتے۔

اسلام نے شکر گزار دولت مندوں کو درجات اخروی کے لحاظ سے صبر کرنے والے فقیروں کی برابر ٹھہرایا ہے بلکہ اکثر اوقات ان پر ترجیح دی ہے اور اپنے وعظیوں اور نصیحتوں میں انسان کے ساتھ اس طرح کوئی ہدایت کرنے والا سمجھدار اور عقلمند آدمی کے ساتھ کرتا ہے۔ اس کو تمام ظاہری اور باطنی قوتوں کے استعمال کرنے کی تاکید کی ہے اور صاف طور پر بیان کیا ہے۔ (جس میں تاویل کی گنجائش نہیں) کہ یہی خدا کی نعمتوں کی شکر گزار سی اور اسی میں اس کی رضا مندی ہے۔ دنیا آخرت کی کھیتی ہے۔ دنیا کی بہبودی اور بہتری میں کوشش کرنے کے بغیر آئندہ زندگی کی بھلائی کسی طرح حاصل نہیں ہو سکتی۔

اسلام نے اہل عناد کی طرف التفات کر کے ان سے کہا کہ اگر تم سچے ہو تو اپنی دلیل بیان

کردہ نزاع اور جھگڑا کرنے والے جنھوں نے یقین کے اصول کو سست اور کمزور کر دیا تھا، ان کو ملامت کی اور صراحت کے ساتھ بیان کیا کہ متفرق ہونا اور مختلف فرقتے قائم کرنا بالکل بغاوت اور سراسر بے دینی اور اتحاد ہے۔ مذہب اسلام نے اتحاد و اتفاق قائم کرنے کے لیے صرف وعظ و نصیحت ہی پر اکتفا نہیں کی بلکہ شریعت میں عملی طور پر اس کو مقرر کیا۔ اس نے ہر ایک مسلمان کو اجازت دی کہ وہ اہل کتاب کے ساتھ نکاح کر سکتا ہے۔ اس کے ساتھ کھانے پینے میں شریک ہو سکتا ہے۔ اس نے حکم دیا کہ اگر تم اہل کتاب سے مناظرہ یا مباحثہ کرو تو نہایت تہذیب اور شائستگی سے کرو۔ مذہب اسلام مسلمانوں کو تاکید کرتا ہے کہ ان غیر مذہب والوں کی جو ان کی پناہ میں داخل ہوں ایسی ہی حمایت اور حفاظت کریں جیسے کہ وہ اپنی کر سکتے ہیں۔ ان کے حقوق اور فرائض بالکل مسلمانوں کے مساوی ہیں اور ان تمام رعایتوں کے بدلے میں ان پر صرف ایک خفیف سی رقم عائد کی جس کو وہ اپنے مال میں سے ادا کرتے رہیں۔ اس کے بعد کسی مسلمان کو حق نہیں کہ وہ کسی ذمی کو مسلمان ہونے کے لیے مجبور کرے۔ قرآن مجید میں مسلمانوں کے دلوں کو اسی طرح تسلی دی گئی ہے۔ ”لے مسلمانو! تم اپنی خبر رکھو جب تم راہ راست پر ہو تو کوئی بھی گمراہ ہو کرے اس کا گمراہ ہونا ”یا ایہا الذین امنوا علیکم انفسکم لا یضرکم“ تم کو کچھ نقصان نہیں پہنچا سکتا۔“

من ضل اذا هتد یتم

پس مسلمانوں کو صرف اس قدر اجازت ہے کہ نہایت تہذیب اور شائستگی کے ساتھ ان کو بھلائی کی طرف دعوت کریں۔ مگر اس بات کا ان کو بالکل حق نہیں کہ وہ اسلام کی طرف دعوت کرنے میں کسی قسم کی قوت کا استعمال کریں، کیونکہ خود اسلام کے نور میں یہ قابلیت ہے کہ وہ غفلت کے پردوں کو پھاڑ کر دلوں میں سرایت کر جائے۔

مذہب اسلام نے اس قومی اور ملکی اور خاندانی امتیاز کو باطل کیا جو انسانی نسلوں میں پیدا ہو گیا تھا۔ اس نے قرار دیا کہ تمام انسان خواہ وہ کسی ملک کے رہنے والے کسی قوم یا خاندان کے ہوں مساوی طور پر خدا سے وعدہ لا شریک کے بندے اور اس کی مخلوق ہیں۔ تمام اشخاص بلا خصوصیت ایک ہی نوع انسانی کے افراد ہیں جنس و فصل اور خاصہ کے لحاظ سے ان میں

کسی قسم کا اختلاف نہیں ہر ایک فرد میں یہ استعداد اور قابلیت ودیعت کی گئی ہے کہ وہ ان کمالات کے اعلیٰ درجہ پر پہنچ جائے جو نوع انسان کے لیے مخصوص ہیں۔ یہ ان باطل اوہام کی تردید ہے جو بعض مدعی اپنی ذات یا اپنی قوم میں ایسی فضیلتیں اور خصوصیتیں خیال کرتے تھے جن سے دوسرے اشخاص یا دوسری قومیں محروم ہیں۔ ان کے اس بھوٹے خیال نے بڑی بڑی قوموں کی عقل اور دماغی قوتوں کو فنا کر کے ان کو پستی اور تنزل کے انتہائی درجے پر پہنچا دیا تھا۔

مذہب اسلام کی عبادتیں جیسی کہ قرآن مجید اور صحیح حدیثوں میں مذکور ہیں ایسے اعمال اور اقوال ہیں جو خدا کی عزت و جلال اور اس کی عظمت و بزرگی کے لیے شایاں اور اسکی تہنیزہم اور تقدیس کے لیے سزاوار ہیں۔ پس رکوع و سجود، حرکت اور سکون، دعا اور تضرع، تسبیح اور تکبیر، جو نماز کے ارکان ہیں خدا کی عظمت اور جبروت کے تصور سے جو تمام انسانی قوتوں سے بالاتر ہے اور اُن پر محیط ہے، صادر ہوتے ہیں اور دلوں میں اس ذات پاک کے سامنے نشو و نما اور خضوع، انکسار اور فروتنی کی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ ان ارکان میں کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو عقل سے خارج ہو جی کہ رکعتوں کی تعداد مقرر کرنا اور کنکریاں پھینکنا بھی ایسی باتیں ہیں جن میں خدائی حکمت کا تسلیم کرنا کچھ دشوار نہیں۔ اور ان کا بظاہر عبث اور بیکار ہونا ان اصول میں رخنہ انداز نہیں ہو سکتا جو خدا نے عقل کے واسطے غور و فکر کرنے کے لیے قرار دیے ہیں۔ روزہ ایک عبادت ہے جس سے دلوں میں خدا کے حکم کی عظمت زیادہ ہوتی ہے اور اس کے احسانات اور اس کی نعمتوں کی قدر معلوم ہوتی ہے، جس سے دلوں میں فرماں برداری اور شکر گزاری کی تحریک پیدا ہوتی ہے۔ خدا فرماتا ہے کہ :

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ
كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ
تَتَّقُونَ“

”اے مسلمانوں! جس طرح تم سے پہلے لوگوں پر روزہ رکھنا فرض تھا اسی طرح تم پر بھی فرض کیا گیا تاکہ تم بہت سے گناہوں سے بچو۔“

رُج کے ارکان سے یہ غرض ہے کہ جو چیز انسان کی ضروریات میں سب سے زیادہ مقدم ہے اس کی یاد دلائی جاوے۔ اور کم از کم تمام عمر میں ایک دفعہ افراد انسانی کی مساوات کو آنکھوں

سے دکھلایا جائے جہاں قومی اور ملکی امتیاز اور عارضی خصوصیتیں بالکل الگ تھلگ رہیں اور تمام مسلمان امیہ غریب، ادنیٰ اعلیٰ، اپنی مصنوعی آرائش سے مجروح ہو کر ایک حالت ایک ہیئت اور ایک لباس میں ظاہر ہوں اور ایک ساتھ طواف اور سعی وغیرہ ارکان حج ادا کریں۔ حجر اسود حضرت ابراہیم خلیل اللہ کی یادگار ہے جو ہمارے مذہب کا باپ تھا اور جس نے ہمارا نام مسلمان رکھا ہے۔ مگر ہر وقت اس امر کا بھی دھیان رکھیں کہ ان قدیم یادگاروں اور پرانے تبرکات میں کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو کسی کو نفع نقصان پہنچانے والی ہو۔ اور ہر ایک رکن کے ادا کرنے کی حالت میں اپنے اس پاکیزہ اور موحدانہ خیال کا اظہار ان لفظوں میں کرتے ہیں۔ "اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا اللہ واللہ اکبر واللہ اکبر واللہ الحمد۔ دوسری قوموں کی عبادتوں میں یہ باتیں کہاں ہیں بلکہ ان کے اکثر طریقے عقل سے خارج اور فہم سے بالاتر ہیں۔

حوادث عالم سے جو ادہام انسانی عقول پر طاری ہو رہے تھے اسلام نے ان کو رفع کیا اور قرار دیا کہ دنیا میں جو حادثات اور واقعات ظاہر ہوتے ہیں وہ ان تو انین قدرت کے موافق ہوتے ہیں جو اس کے علم ازلی میں مقرر ہو چکے ہیں اور جن میں کسی طرح کا تغیر و تبدل نہیں ہو سکتا۔ مگر یہ بھی مناسب نہیں کہ انسان خدا سے غافل ہو جائے اور اس کو بھول جائے بلکہ جب کوئی حادثہ یا واقعہ دیکھے تو خدا کو یاد کرے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ :

"ان الشمس والقمر ایتان من آیات اللہ لا یخسفان لموت احد ولا لحیاتہ
 "چاند اور سورج دونوں خدا کی نشانیوں میں سے
 ہیں کسی کے مرنے اور جینے سے ان میں کسوف و
 خسوف واقع نہیں ہوتا پس اگر تم ایسا دیکھو خدا
 کو یاد کرو"

اس حدیث میں صاف طور پر اس بات کی تصریح کی گئی ہے کہ حوادث عالم کسی کے مرنے یا جینے یا اور خارجی اسباب سے واقع نہیں ہوتے بلکہ وہ قانون قدرت اور خدا کی مرضی کے موافق واقع ہوتے ہیں۔ اس کے بعد اسلام نے انسان کی ان دونوں حالتوں کو بے

کیا ہے جو خوشحالی اور فارغ البالی یا مصیبت اور تکلیف میں ہوتی ہیں اور ان دونوں حالتوں کو اس طرح جدا کر دیا ہے کہ اُن میں خلط ملط ہونے کی گنجائش نہیں رہی۔ جو نعمتیں خدا تعالیٰ اپنے بعض بندوں کو اس دنیوی زندگی میں عطا کرتا ہے یا جو مصیبتیں اُن پر نازل فرماتا ہے، وہ بشمار ہیں۔ منجملہ ان کے مال و دولت، جاہ و ثروت، قوت و شوکت، آل اور اولاد، نفوذ و قامت، دولت و افلاس، وغیرہ وغیرہ ہیں۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ان نعمتوں کے عطا ہونے یا مصیبتوں کے نازل ہونے کا سبب انسان کی داخلی خصلت جیسی نیک چلنی یا گمراہی، فرمانبردار یا نافرمانی، نہیں ہوتی۔ مثلاً کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک عرصے تک خدا تعالیٰ نافرمان سرکشوں، فاسقوں اور بدکاروں کی باگ ڈھیلی کر دیتا ہے اور ان کو بیشمار دنیوی نعمتیں عطا کرتا ہے اور اس عذاب تک جو آئندہ زندگی میں ان کے لیے مہیا کیا ہے اُن کو مہلت دیتا ہے۔ اسی طرح خدا اپنے بعض نیک بندوں کا امتحان اور اُن کی آزمائش کرتا ہے۔ جو نیک بندے خدا کی آزمائشوں پر صبر و شکر کرتے ہیں اُن کی ثناء و صفت قرآن مجید میں اس طرح کی گئی ہے کہ:

”الذین اذا اصابتهم مصیبتہ قالوا“ یہ لوگ جب ان پر کوئی مصیبت آپڑتی ہے تو
 انا للہ وانا الیہ راجعون“
 بول اُٹھتے ہیں کہ ہم اللہ سے ہیں۔ یہی ہے جس حال
 میں رکھے اور ہم اُسی کی طرف لوٹ کر جانے والے

ہیں۔“

پس اس قسم کی نعمتوں یا مصیبتوں میں کسی کی رضامندی یا ناراضی، نیک چلنی یا بدکرداری کو کچھ دخل نہیں ہوتا۔ ہاں صرف اُن نعمتوں اور مصیبتوں میں دخل ہوتا ہے جن کے ساتھ اعمال کو بدیت کا تعلق ہوتا ہے۔ جیسے فقر اور فضول خرچی، ذلت اور نامردی، سلطنت کی تباہی اور ظلم میں تسلسل ہوتا ہے یا بیسے غالباً ثروت کو حسن تدبیر اور عزت کو خودداری کے ساتھ تعلق ہے۔ اس بات جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے وہ اشخاص کی حالت ہے لیکن قوموں کی حالت ایسی نہیں سمجھنا چاہیے کیونکہ قوموں کی زندگی اور ان کی دنیوی سعادت اور بہبودی کا سبب صرف وہ رواج ہے جس میں خدا نے غور و فکر کی صحت کرنے، جذبات کو دبانے، خواہشات کو روکنے، ہر ایک کام و مقصد کے لیے اس کی مناسب تدبیر کرنے، باہمی محبت اور اخوت قائم رکھنے

امانت داری اور عام خیر خواہی پر ثابت قدم رہنے کی طاقت و دیعت کی ہے کسی قوم میں جب تک یہ روح باقی رہتی ہے اس وقت تک اس کی نعمت زائل نہیں ہوتی۔ ہاں جس قدر یہ روح قوی ہوتی جاتی ہے۔ اسی قدر نعمتیں بڑھتی جاتی ہیں اور جس قدر یہ روح سست اور کمزور ہوتی جاتی ہے اسی قدر خدا کی نعمتیں گھٹتی جاتی ہیں۔ حتیٰ کہ جس منحوس وقت میں یہ روح قوم سے جدا ہوتی ہے تو مروت و ثروت، شان شوکت، آرام و راحت، عزت و عظمت، تمام چیزیں اس کے ساتھ ہی رخصت ہو جاتی ہیں اور سوائے ذلت و خواری، افلاس و ناداری، بدبختی اور ناہنجاری کے کوئی چیز باقی نہیں رہتی اور کوئی ظالم یا عادل قوم اس پر مسلط ہو جاتی ہے۔ خدا فرماتا ہے کہ ”وَإِذَا اسْرَدْنَا تَهْلُكُ قَرْيَةً أَهْرَئِمْنَا صَبْرًا“ جب ہم کو کسی گاؤں کو ہلاک کرنا منظور ہوتا ہے تو اس کے خوش حال لوگوں کو ایک حکم دیتے ہیں پر وہ اس میں نازمانیاں کرنے لگتے ہیں جس سے وہ بستی عذاب کی سستی ہو جاتی ہے پھر ہم اس بستی کو مار کر تباہ و برباد کر دیتے ہیں۔“

اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم ان کو نیک اور اچھی باتوں کا حکم دیتے ہیں مگر وہ ان کو چھوڑ کر بدکاریوں اور ناہنجاریوں کی طرف بھٹک پڑتے ہیں اور اپنی بد اعمالیوں کے سبب سے ہلاک اور برباد ہوتے ہیں پھر ان کو روکنے اور چلانے سے کچھ نفع پہنچتا ہے اور نہ ان کے اعمال اور کاموں کی صورتیں جو باقی رہ جاتی ہیں ان کو فائدہ دیتی ہیں اور نہ ان کی دعائیں قبول ہوتی ہیں۔ غرض کہ ان کی حالت ایسی ہو جاتی ہے کہ کوئی چیز ان کی اس مصیبت کو دفع نہیں کر سکتی مگر یہ کہ وہ اسی روح کی طرف التجا کریں اور صبر و شکر ذکر و فکر کے قاصد بھیج کر اس کو بلائیں۔ خدا فرماتا ہے کہ :

”إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَ حَتَّىٰ يَغْيُرَ مَا“ خدا کسی قوم کی حالت کو نہیں بدلتا جب تک وہ خود اپنی حالت کو نہ بدلے۔

”سَنَتَهُ اللَّهُ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ“ جو لوگ پہلے گزرے ہیں ان میں بھی خدا کا یہی دستور رہا ہے اور تم خدا کے دستور میں ہرگز کسی

طرح کا تغیر و تبدل نہ پاؤ گے۔“

قرآن شریف میں علم کے سیکھنے اور سکھانے اور عام لوگوں کو رہنمائی کرنے، اچھے کاموں کا حکم دینے، بُری باتوں سے روکنے کی ترغیب دی گئی ہے۔ لکھا ہے کہ :

”فَلَا تَنفِرْ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ، لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ، لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ“
 ”وَلَكِنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ تَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ“
 ”وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ، وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ، يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ، فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ آيَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ، وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ، تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ، وَمَا اللَّهُ يَرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ، وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ، وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ“

ایسا کیوں نہیں کیا کہ مسلمانوں کی ہر ایک جماعت میں سے کچھ لوگ اپنے گھروں سے نکلے ہوتے کہ دین کی سمجھ بوجھ پیدا کرتے اور جب سیکھ کر اپنی قوم میں واپس جاتے تو اس کو خدا کی نافرمانی سے ڈراتے، اُک، وہ لوگ بھی بُرے کاموں سے بچیں۔“
 اس کے بعد دوسری آیت میں بھی یہی حکم دیا گیا ہے یعنی ”تم میں ایک ایسا گروہ بھی ہونا چاہیے جو لوگوں کو جہانِ کی طرف بلائیں، اچھے کام کرنے کو کہیں، بُرے کاموں سے منع کریں۔ اور آخرت میں ایسے ہی لوگ اپنی مراد کو پہنچیں گے۔ اور ایسے نہ بنو جو ایک دوسرے سے بچھڑ گئے اور صاف صاف احکام آئے پیچھے آجس میں اختلافات کرنے لگے اور یہی ہیں جن کو آخرت میں بڑا عذاب ہو گا۔
 بس دن کہ بعض لوگوں کے منہ سفید ہوں گے اور بعض کے سیاہ۔ پس جن لوگوں کے منہ سیاہ ہوں گے ان سے کہا جائے گا کہ کیا تم ایمان لائے پیچھے کافر ہو گئے تھے تو اب اپنے کف کی سزا میں عذاب کے مزے چکھو۔ اور جن لوگوں کے منہ سفید ہوں گے وہ اللہ کی رحمت یعنی بہشت میں ہوں گے اور وہ ہمیشہ اسی میں رہیں گے۔ اے پیغمبر! یہ ہماری آیتیں

ہیں جو ہم جبرئیل کی معرفت تم کو پڑھ پڑھ کر سنا تے
 ہیں اور اللہ دنیا جہاں کے لوگوں کی کسی طرح کا ظلم
 کرنا نہیں چاہتا۔ اور جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو
 کچھ زمینوں میں ہے سب کچھ اللہ ہی کا ہے۔ اور
 سب کاموں کی پہنچ آخر کا وہ خدا ہی تک ہے۔“

اس سخت وعید کے بعد ان لوگوں کا حال بیان کیا ہے جو اچھے کاموں کا حکم دینے والے
 اور بُری باتوں سے روکنے والے ہیں۔ فرمایا ہے :

”كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْعَمْرِوْٓفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ
 الْمُنْكَرِ ۚ تُوْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ“
 ”لوگوں کی رہنمائی کے لیے جس قدر امتیں پیدا
 ہوئیں، ان میں تم (مسلمان) سب سے بہتر ہو کہ
 اچھے کام کرنے کو کہتے ہو اور بُرے کاموں سے روکتے
 ہو اور اللہ پر ایمان رکھتے ہو۔“

اس آیت میں اچھے کاموں کے کہنے اور بُرے کاموں سے منع کرنے کو ایمان پر مقدم
 رکھا ہے حالانکہ ایمان ایسی چیز ہے جس پر تمام نیک کاموں کا مدار ہے۔ یہاں اس کی تقدیم
 سے یہ غرض ہے کہ اس مقدس فرض کی قدر و منزلت ظاہر کی جائے اور جتلا دیا جائے کہ
 یہ فرض ایمان کا محافظ ہے۔ اس کے بعد قرآن مجید ان لوگوں کو ملامت کرتا ہے جو اس
 فرض سے غافل ہو گئے تھے۔ اور کہتا ہے کہ :

لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على
 لسان داود وعيسى ابن مريم ۚ اذ قال
 عصاو كائنا ليتدون كائنا لا يتناهون
 عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون“
 ”بنی اسرائیل میں سے جن لوگوں نے کفر کیا ان پر
 داؤد اور مریم کے بیٹے عیسیٰ کی بدعت پھینکا پڑی
 یہ پھینکا ان پر اس سے پڑی کہ نافرمانی کرتے تھے
 اور حد سے بڑھتے جاتے تھے۔ جب کام ایک بار کر
 بیٹھے تھے اس سے باز نہ آتے تھے البتہ بہت ہی
 بُرے فعل تھے جو وہ لوگ کیا کرتے تھے۔“

مذہب اسلام نے نفیروں کے لیے تو نگروں اور مذلت مندوں پر ایک خفیت سی رقم مقرر کی

ہے جس کا ادا کرنا ہر ایک صاحب نصاب پر واجب کیا ہے۔ یہ رقم فقیروں اور محتاجوں کی دست گیری، قرض داروں کی رہائی، غلاموں کی آزادی اور مسافروں کی امداد میں صرف ہوتی ہے۔ اس فرض کے علاوہ خیرات اور صدقات کی بے انتہا ترغیب دی گئی ہے اور اکثر جگہ اس کو ایمان کا عنوان اور ہدایت کی دلیل کہا گیا ہے۔ اس سے اہل فقر و فاقہ کے دلوں کو حسد اور کینہ سے پاک صاف کر دیا یا جو ان کو تو نگروں اور دولت مندوں سے تھا اور بجائے عداوت کے ان کی محبت دلوں میں پیدا کر دی۔ دولت مندوں کو غریبوں اور محتاجوں پر رحمت اور شفقت کی تعلیم دی۔ اس سے ہر ایک قسم کے اور ہر طبقے کے لوگوں میں جمعیت اور اطمینان کی کیفیت پیدا ہو گئی۔ امراض تمدن کے واسطے اس سے بہتر اور کیا دوا ہو سکتی ہے۔ یہ خدا کا فضل اور اس کی مہربانی ہے وہ جس کو چاہتا ہے عطا کرتا ہے۔

مذہب اسلام نے شراب اور قمار بازی اور سود کو حرام کر کے شر اور فساد کے سرچھپوں کو بند کر دیا جو عقل اور دولت کے لیے تباہی اور بربادی کا باعث تھے۔

تبصرہ

مولانا عبد السلام قدوائی

مقالات امینی

(از مولانا محمد تقی امینی ناظم دینیات مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ
تقسیم ۳۰×۲۰ صفحات ۲۶۸ قیمت آٹھ روپے
ملنے کا پتہ : یونیورسٹی پبلیکیشنز - ظہور وارڈ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

پیش نظر کتاب مصنف کے مندرجہ ذیل گیارہ مضامین پر مشتمل ہے :

- (۱) اجتہاد
- (۲) فقہ کی تدوین جدید
- (۳) فقہ کی تدوین جدید میں موجودہ حالات کی رعایت
- (۴) موجودہ مسائل کس طرح حل کیے جائیں (۵) فقہ کے اجتماعی مسائل
- (۶) خلافت فاروقی میں اراضی کی تنظیم و تقسیم (۷) ریڈیو پر رویت ہلال کی خبر
- (۸) سٹے بازی اور اشاک ایکسچینج پر خرید و فروخت
- (۹) بیمہ کی حقیقت و شرعی حیثیت
- (۱۰) جدید دور میں جدید رہنما کی ضرورت

(۱۱) ایک اور تہذیب جدید کی ضرورت

مندرجہ بالا عنوانات سے کتاب کے مباحث کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ ان مضامین میں بعض نزاعی مسائل کو حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ممکن ہے بعض لوگ مصنف کے نقطہ نظر سے متفق نہ ہوں لیکن ان کی محنت و کاوش یقیناً قابلِ داد ہے کہ انہوں نے لاینحل مسائل کو حل کرنے کی کوشش کی اور تحقیق کی راہ میں قدم آگے بڑھایا۔

ایمنی صاحب ان مسلمان اہل قلم میں سے ہیں جنہیں زمانے کے بدلتے ہوئے حالات کا احساس ہے اور اسلام کے ابدی پیغام کی روشنی میں وقت کے جدید مسائل کو حل کرنے کی فکر ہے۔ مصر کے ایک مفکر نے کہا تھا کہ :

الاسلام بین جامد و جاحد
اسلام دو طبقوں کے درمیان ہے ایک طبقہ جمود پسند ہے دوسرا منکر۔

جو بھی اصلاح حال کی کوشش کرے گا اسے دونوں طبقوں کی مخالفت مول لینی ہوگی لیکن اس خطرے کے باوجود راستہ یہی ہے بقول مصنف :

"زندہ رہنے کے لیے جدید رہنمائی کے بغیر چارہ نہیں اور یہ اسی وقت بار آور ہو سکتی ہے جبکہ مذہبی مضمرات انداز فکر بدلیں اور نئی تلوار کا ہموں کے مدھوش ہوش و حواس درست کریں۔" ص ۲۵۴

"اگر زمانہ کو توڑنا اور زوال کو ختم کرنا ہے تو ذہنی تبدیلی کے ساتھ اپنے زمانے کی تفظیلی و ترقیاتی چیزوں کو قبول کرنا ناگزیر ہے۔" البتہ قبولیت سے پہلے انسانوں کی

دنیاوی اور اخروی فلاح و بہبود کے لحاظ سے اس کی قدر و قیمت کا تعین ضروری ہے۔" ص ۲۵۵

زمانے کے جدید مسائل کو سمجھنے اور انہیں صحیح طور پر حل کرنے کے لیے فکر میں گھرائی اور نظر میں وسعت ناگزیر ہے اس موقع پر فقہ کی جدید تدوین اور اجتہاد کے بند دروازہ کو کھولنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے اور اجماع کو از سر نو رائج کرنے کا خیال آتا ہے اور وہ یہ کہنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ :

"زمانہ کی کردوٹوں اور نئی ضرورتوں نے ایسے حالات و مسائل پیدا کر دیئے ہیں

جن کا فقہ میں کوئی تذکرہ نہیں ہے البتہ اصولی اور عمومی رنگ میں ہدایت الہی ان سب کو شامل ہے مثلاً موجودہ دور کے مالیاتی و سماجی نظام نے بہت سے مسائل کمرشیل انٹرسٹ، انشورنس، کوآپریٹو سوسائٹیاں وغیرہ ایسے پیدا کر دیئے ہیں جن میں غور و فکر کے بعد کسی نتیجے پر پہنچنا اور مذہبی نمائندہ ہونے کی حیثیت سے قوم ملت کی رہنمائی کرنا ہے۔ ان کاموں کے لیے اجماع کے علاوہ دوسری چیز اجتہاد کا بند دروازہ کھولنا ہے۔ قسمتی سے موجودہ دور میں جو طبقہ اجتہاد کا پر زور حامی ہے وہ اس کے نشیب و فراز سے واقف نہیں اور جو طبقہ کچھ واقفیت رکھتا ہے اس کی نظر میں عملاً عرصہ سے اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے اور اس کی کبھی بھی گم ہونے کی

ہے۔“ ص ۶۲

اس سلسلے میں اجماع اور اجتہاد کی ضرورت و اہمیت اور آداب شرائط پر مفصل بحث کی ہے۔ فقہ کی تاریخ مختصر طور پر بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

”جب تک فقہ کی جاہلہ تدوین نہ ہو اور پیش آمدہ مسائل کا حل نہ تلاش کیا جائے زندگی اور قانون میں نہ صحیح ربط قائم ہوگا اور نہ فقہی مسائل ضروریات زندگی کا ساتھ دے سکیں گے۔“ ص ۴۴

ریڈیو پر روایت ہلال کی خبر کے سلسلے میں مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر غور کرنے اور فقہاء کے اقوال نقل کرنے کے بعد یہ فیصلہ کیا ہے کہ:

”ریڈیو پر دینی خبروں کا شریعت کے مطابق اہتمام نہ ہونے کے باوجود ان خبروں سے غلبہ ظن حاصل ہو جاتا ہے۔ اور فقہاء کے نزدیک غلبہ ظن یقین کا حکم رکھتا ہے ص ۱۰۱ — سرکاری طور پر جس خبر کے پہنچانے کا انتظام ہو اس کے منادی کی خبر مستند ہے خواہ وہ ثقہ ہو یا غیر ثقہ“ ص ۱۰۳

بیمہ کے سلسلے میں بڑی طویل بحث کی ہے۔ موافقین اور مخالفین کے دلائل تفصیل سے نقل کیے ہیں اور آخر میں خاتمہ بحث کے طور پر جواز کے پہلو کو ترجیح دی ہے اور معترضین کے اعتراضات کے جواب دیئے ہیں اور بتایا ہے کہ عام ضرورت کے تحت ہر قسم کا بیمہ

جائز ہے۔ اس سلسلے میں یہ بھی ذکر کیا کہ عدم جواز کی بعض وجوہ کے باوجود ضرورت کی بنا پر پہلے بھی فقہاء و ائمہ بہت سی چیزوں کی اجازت دیتے رہے ہیں جیسے بیع مسلم یعنی کسی کو مثلاً دس روپیہ پیشگی دے اور اس کے عوض مثلاً تین ماہ بعد ایک متعین تاریخ میں چیز لے اور اس کا نرخ روپے دیتے وقت طے کر لے۔ یہ معدوم کی بیع ہے، قاعدہ کے مطابق جائز نہ ہونی چاہیے مگر عام ضرورت کے تحت اس کی اجازت دی گئی ہے یا مثلاً بیع عرایا یعنی درخت پر لگے ہوئے تازہ کھجور تخمینہ سے خشک کھجور کے بدلے فروخت کرنا۔ یا مثلاً بیع بالوفاء۔ اس میں صورت یہ ہوتی ہے کہ بیچنے والا بیچنے وقت یہ شرط کر لیتا ہے کہ جب میں تم کو تمیت واپس کر دوں تو تم میری چیز واپس کر دو مثلاً ایک شخص اپنا کھیت یا مکان کسی کے ہاتھ اس شرط کے ساتھ فروخت کرتا ہے تو خریدار اپنی قیمت بھی واپس پا جاتا ہے اور مفت میں کھیت اور مکان سے فائدہ بھی حاصل کرتا ہے۔ یہ رہن کے مشابہ صورت ہو گئی مگر ضرورت کی بنا پر فقہانے اسے جائز قرار دیا ہے۔

اسی طرح کی بہت سی مثالیں دے کر ہمہ کے جواز کے پہلو کو تقویت پہنچائی ہے۔ زمانہ حال کے بعض محقق علماء مسطفیٰ زرقا، اور شیخ ابو زہرہ کے تائیدی بیانات بھی نقل کیے ہیں۔ اس مختصر تبصرے میں زیادہ تفصیل کی گنجائش نہیں ہے، جن اصحاب کو ان مسائل سے دلچسپی ہو وہ اصل کتاب کا مطالعہ کریں۔ امید ہے کہ اس کے مطالعے سے ان کی معلومات میں اضافہ ہوگا اور بحث و نظر کے نئے گوشے سامنے آئیں گے جن لوگوں کو مصنف کے نتائج تحقیق سے اختلاف ہوگا وہ بھی امید ہے کہ ان کے علمی انداز تحریر کو پسند کریں گے اور ان کے خلوص اور سہی خواہی کے اس جذبے کی تکرار کریں گے جو وہ ملت کے لیے اپنے دل میں رکھتے ہیں۔